

基督教文化译丛

Philip W.Comfort

圣经的来源

The Origin of the Bible

[美] 菲利普 .W. 康福特 编　李洪昌 译　孙毅 校

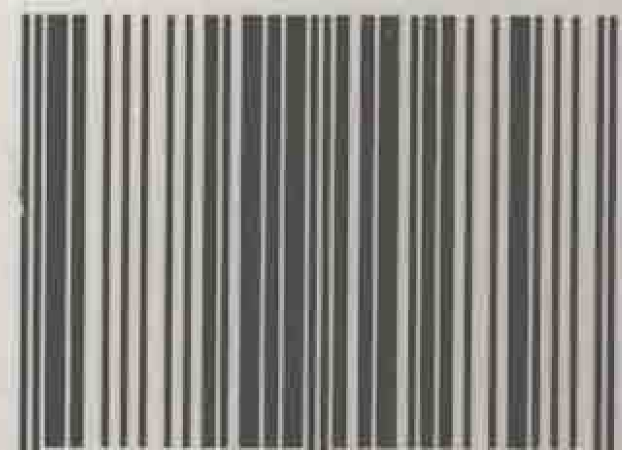
上海人民出版社





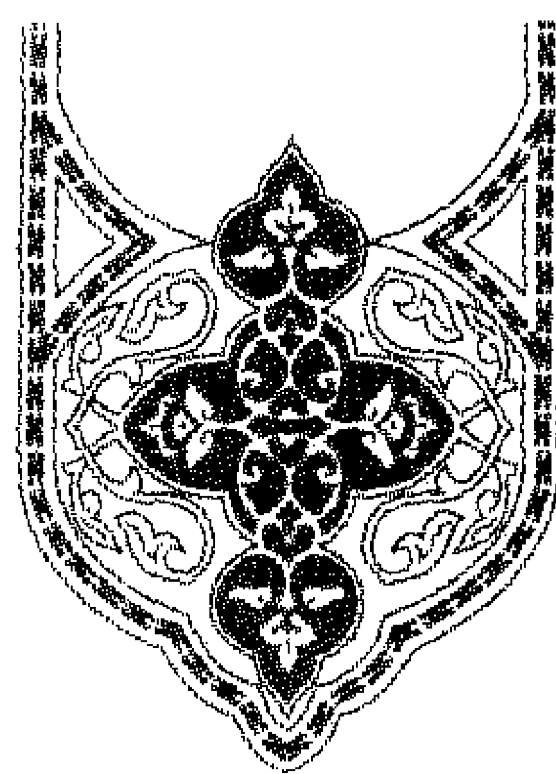
上架建议：宗教学

ISBN 978-7-208-10279-8



定价: 36.00元

易文网: www.ewen.cc



基督教文化译丛

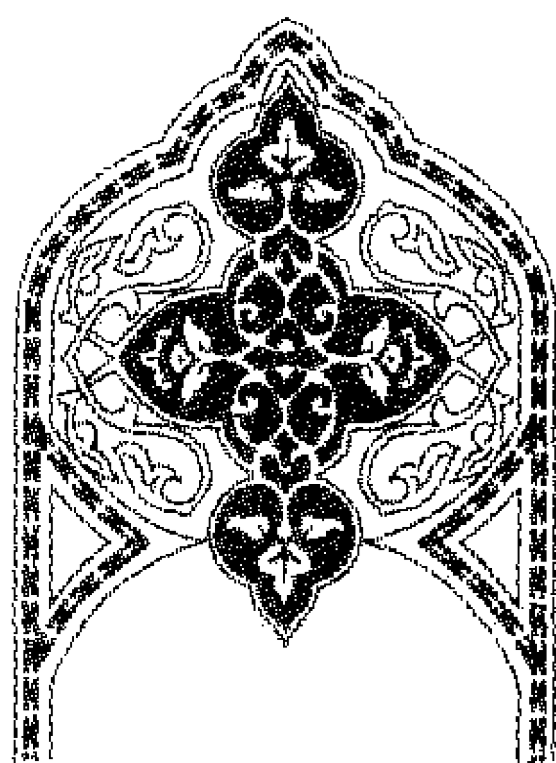
Philip W.Comfort

圣经的来源

The Origin of he Bible

[美] 菲利普 .W. 康福特 编　李洪昌 译　孙毅 校

上海人民出版社



图书在版编目（CIP）数据

圣经的来源/(美)康福特(Comfort, P. W.)编;
李洪昌译.—上海：上海人民出版社,2011
(基督教文化译丛)
书名原文：Origin of the Bible
ISBN 978-7-208-10279-8

Ⅰ.①圣… Ⅱ.①康…②李… Ⅲ.①圣经-研究
Ⅳ.①B971-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 196449 号

责任编辑　屠玮涓　曹怡波
封面设计　张志全

·基督教文化译丛·
圣经的来源
[美]菲利普.W.康福特 编
李洪昌 译　孙 毅 校
世纪出版集团
上海人民出版社出版
(200001　上海福建中路193号　www.ewen.cc)
世纪出版集团发行中心发行
常熟市新骅印刷有限公司印刷
开本 720×1000　1/16　印张 18　插页 4　字数 222,000
2011年10月第1版　2011年10月第1次印刷
ISBN 978-7-208-10279-8/B·899
定价 36.00 元

编　委　会

“基督教文化译丛”总序

基督教文化是人类文化的重要组成部分之一。基督教从创立至今已经有两千年的历史。在这两千年的历史中，基督教从它的发源地巴勒斯坦扩展到全世界各地，成为世界上信徒最多、影响最大的宗教。两千年来，基督教一直在塑造着人类的文明，影响着它传到之处的文化。在这个过程中，基督教经历了许许多多的文化碰撞和融合。

由于基督教文化在西方已成为主流文化，人们常常把基督教看作西方人的宗教。事实上，基督教发源于近东。基督教最初传入欧洲的时候，与希腊罗马文化格格不入，在文化上受到强烈的抵制。经过两个多世纪的相摩相荡，基督教才与希腊罗马文化逐渐融合，并最终进入西方文化的主流。如今，基督教已经成为西方文化重要的组成部分，渗透在西方文化的各个领域。从某种意义上可以说，不了解基督教，也就不能真正理解西方文化。然而，基督教并不仅仅属于西方。其实，基督教起初在亚洲和非洲就影响甚大，欧洲和北美只是后来才成为基督教发展的中心地区。20世纪以来，基督教在西方之外的许多地区正在日益产生重要的影响。到今天，基督教在非洲、拉丁美洲和亚洲的复兴，完全改变了基督教是西方宗教的图景，印证了基督教是关乎万邦万民的信仰。

基督教传入中国的时间可以追溯到唐朝。早在公元635年，聂斯脱利派传教士就把基督教带到了中国，当时称为景教。在元朝，基督教再次传入中国，当时称为也里可温教；明清时有天主教；19世纪初，新教开始传入中国。从基督教

传入中国到现在，已有十几个世纪。在这十几个世纪中，基督教与中国文化产生了多次的碰撞，但始终没有真正进入中国主流学术文化界的视野。由于历史的原因，在20世纪相当长的一段时间里，基督教在中国常常被视为帝国主义侵华的工具或反科学、反理性的迷信而遭到抵制。改革开放以来，随着我国宗教政策的落实和国际文化交流的不断深入，尤其随着冷战结束后宗教在文化冲突与融合中所占地位的日益突出，人们对基督教的认识也发生了改变。从20世纪80年代末开始，基督教在中国的思想文化界引起了越来越多人的关注。在过去近二十年中，许多大学成立了宗教系和基督教研究所。基督教研究日渐成为学术领域的一门显学。

在这种形势下，为了满足中国学人了解和研究基督教的需要，我们推出了这套“基督教文化译丛”。这套译丛旨在从学术的角度对基督教及其对文化的影响进行全面的介绍。基督教的中心信息是什么？基督教的典籍圣经是如何形成的？基督教的基本教义是什么？基督教在历史中经历了哪些发展阶段？基督教对人类文化产生过什么样的影响？基督教为什么能产生如此大的影响？这些问题不仅仅是基督教学者研究的问题，也是许多普通文化人关心的问题。这套译丛有两个侧重点：一方面，它将从基督教的典籍圣经、基督教的核心人物耶稣基督、基督教的历史、基督教的教义、基督教的神学思想等方面对基督教进行尽可能全面的介绍；另一方面，它将着力于体现基督教与文化的关系，其中包括基督教对哲学、文学、伦理学、艺术、教育、法律等方面的影响。我们力求选择各个领域中较有影响的学术著作，使它们能够较为深刻地体现基督教信仰的本质，较为全面地展现基督教文化的精髓。为了满足更多读者的需要，译丛尽可能选择具有较强可读性、能被一般受过教育的读者所理解的著作。

这套丛书2003—2005年间在北京大学出版社共出版了12种，受到不少读者

的欢迎。如今，这套丛书已经断版。应读者的要求，我们决定重出“基督教文化译丛”，在原来的基础上做一些书目的调整和补充。我们盼望，新版的“基督教文化译丛”能够给读者带来更大的帮助。

游冠辉　孙　毅

2011年3月于北京

原 序

关于圣经的书汗牛充栋，没有任何一本书的研究著作有如此之多。那为什么还要再增加一本呢？帮助读者了解圣经内容的书很多，但是解释圣经从何而来的书却很少。本书概述了圣经起初是如何被默示，成为正典，被作为神圣的文学阅读，被抄成古希伯来文和希腊文抄本，被翻译成为世界上各种语言。

第一部分，“圣经的权威与默示”强调圣经是神的默示，具有永恒的权威性和无误性。第二部分，“圣经正典”揭示了39卷旧约和27卷新约成为正典的过程。这个部分还包括了一篇讨论旧约和新约次经的文章。第三部分，“圣经作为文学文本”阐明了圣经的文学背景和圣经作为文学巨著的特征。第四部分，“圣经的文本和抄本”描述了被发现和用于形成希伯来文和希腊文不同版本的古代圣经抄本。第五部分，“圣经的翻译”提供了关于圣经语言（希伯来文、亚兰文、希腊文）和圣经翻译本身的信息。此外，这个部分还简要概述了英文圣经和许多其他语言圣经译本的历史。

希望本书能激发读者对圣经新的鉴赏，并使读者对圣经默示文本的形成过程有更深的了解。

菲利普·W.康福特（Philip W. Comfort）

目　录

第一部分

圣经的权威和默示

圣　经

F. F. 布鲁斯(F. F. Bruce)

“圣经”(Bible)这个词可经由拉丁语,追溯到希腊语单词 *biblia*(books,书卷的复数形式),特指被基督教会承认为正典的书籍。*ta biblia*(the books,这些书卷)这个词最早在这一意义上被基督教使用,据说是在《克莱门二书》2章14节(约公元150年):“这些书卷和使徒们都宣称教会……自一开始就存在。”(对比《但以理书》9:2,“我但以理从经卷上得知”,这里的“经卷”指的是旧约先知书全集。)希腊语中的 *biblion*(*biblia* 是其复数形式)是 *biblos* 的指小表爱词(diminutive),实际上指任何书面文献,但最初仅指写在纸草上的文献。

与“圣经”(the Bible)同义的一个词是“著作”或“经卷”(希腊语是 *hai graphai*, *ta grammata*),在新约中常用来指全部或部分旧约文献。例如,《马太福音》21:42 说:“这经(Scriptures)你们没有念过吗?”(*en tais graphais*),在平行对应经文《马可福音》12:10 中,提到引用的特定经文时采用的是单数形式,“这经(Scripture)你们没有念过吗?”(*ten graphen tauten*)。《提摩太后书》3:15(修订标准版)提到“神圣著作”(*ta hiera grammata*),接下来一节说“圣经都是上帝所默示的”(*pasa graphe theopneustos*)。《彼得后书》3:16 将保罗“一切的”书信与“别的经书”(*tas loipas graphas*)并列在一起,“别的经书”指的是旧约作品,可能还包括四福音书。

内容与权威

对基督徒而言，旧约和新约合在一起才构成圣经。然而，即使是在基督徒内部，对于旧约和新约内容的看法也并非完全一致。叙利亚教会的一些分支没有把《彼得后书》、《约翰二书》、《约翰三书》、《犹大书》和《启示录》收入新约，罗马和希腊教会的旧约圣经在希伯来圣经以外另加了几卷书，“七十士译本”就包括了这额外的几卷书。

虽然这些次经和一两卷其他的书一起被收入完整的新教英语圣经，英国国教（像路德宗教会一样）却沿用了哲罗姆（Jerome）的看法，认为可以把这些书当作“生活的鉴戒和对行为举止的教导来读，但教会不应用这些书来确立任何教义”（第六条）。其他的改革宗教会（Reformed Churches）不给这些书以任何正典的地位。埃塞俄比亚圣经则收录了《以诺一书》和《禧年书》。

在罗马、希腊和其他的古代教会中，圣经与某种意义上现行教会传统一起构成了最终的权威。但另一方面，在改教的教会中，只有圣经是教义和实践的最终上诉庭。因此，英国国教第六条确认“圣经包含了救赎所必需之一切，因此，凡圣经中没有者，以及从圣经中未能得以证明者，不得要求任何人相信它是基督教信仰之内容，或认为对救赎而言是必要或不可缺少者。”同样，《威斯敏斯特信条》（1.2）列出了旧约 39 卷书和新约 27 卷书，并声称“所有这些书卷……都是上帝所默示的，是信仰和生活的准则”。

两　约

用来称呼圣经两个组成部分的“Old Testament”（旧约）和“New Testament”

(新约)中的“Testament”一词,可以经由拉丁语的 *testamentum* 追溯到希腊语的 *diatheke*。*Diatheke* 一词在希腊语圣经中出现时大多指“covenant”(约),而不是指“testament”(证言)。《耶利米书》31:31 预言了一个新约,这个约将取代上帝在旷野中与以色列人所立的约(比较出 24:7 以下)。“既说新约,就以前约为旧了”(来 8:13)。新约作者在基督事工开创的新秩序中看到了这个新约预言的实现,基督本人所讲立约的话(林前 11:25)赋予了这一阐释以权威性。因此,旧约书卷之所以如此命名,是因为它们与“旧约”(Old Covenant)的历史有着密切的关联,新约书卷的命名则因为它们是“新约”(New Covenant)的基础性文献。《哥林多后书》3:14 的经文有助于我们理解“Old Testament”这一常用术语:“when the old covenant is read”(直到今日诵读旧约的时候),尽管保罗在这里可能是指律法(旧约的基础),而不是整本希伯来圣经。基督教普遍使用“Old Testament”和“New Testament”来称呼这两部书是在 2 世纪下半叶的时候。德尔图良(Tertullian)最初把希腊词 *diatheke* 翻译成拉丁文 *instrumentum*(一个法律文件),有时也翻译成 *testamentum*。但后一个拉丁词保留了下来,这实属不幸,因为圣经的两部分并不是普通意义上的“证言”(testaments)。

旧约

在希伯来圣经中,所有书卷被编排成三个部分:律法书、先知书、圣著。律法书由摩西五经(五卷“摩西著作”)组成。先知书又进一步分为两部分:“前先知书”,包括《约书亚记》、《士师记》、《撒母耳记》、《列王纪》;“后先知书”,包括《以赛亚书》、《耶利米书》、《以西结书》及“十二先知书”。圣著包括剩余的书卷,首先是《诗篇》、《箴言》、《约伯记》,然后是五“小卷”(Scrolls),即《雅歌》、《路得记》、《耶利米哀歌》、《传道书》、《以斯帖记》,最后是《但以理书》、《以斯拉—尼希米记》和《历代志》。传统上将总数算做 24 卷,但这 24 卷与我们通常计算的 39 卷完全一致,因为后来把“小先知书”算做 12 卷,《撒母耳记》、《列王纪》、《历代志》和《以斯

拉—尼希米记》各算做两卷。在古时，这 24 卷书还有别的算法，其中一种算法（经约瑟夫证实）将总数定为 22 卷，另一种算法（据哲罗姆所知）将其增加到 27 卷。

希伯来圣经各卷书编排的起源已无从查考，人们常常认为，三分法与这些书被确认为正典所经历的三个阶段相对应，但这种观点并无直接证据。

在“七十士译本”中，各书卷根据主题内容的相似编排在一起，摩西五经后面是历史书，再后面是诗歌和智慧书，最后是先知书。这一顺序的基本特征（通过武加大圣经）在大多数基督教圣经版本中保留了下来，它在某些方面比希伯来圣经更忠实于叙事内容的年代次序。例如，《路得记》紧跟在《士师记》之后（因为它记录了“当士师秉政的时候”发生的事），而编年史作者的著作出现的顺序为《历代志》、《以斯拉记》和《尼希米记》。

希伯来圣经的三分法可反映在《路加福音》24:44 的措词中（“摩西的律法、先知的书和诗篇”），新约更经常地提到“律法和先知的道理”（见太 7:12）或者“摩西和先知的话”（见路 16:29）。

旧约记录的上帝的启示是以两种主要的方式传达的——通过上帝的大能作为和先知的话语。这两种启示方式不可分割地结合在一起。以色列的上帝通过怜悯和审判的行为向其立约之民启示自己，如果不借助先知——接受、传递上帝话语的“代言人”——的解释，上帝的怜悯和审判的行为便不能向立约之民传递出适当的信息。以出埃及事件为例，如果摩西没有告诉以色列民，在这些事件中他们父辈的上帝正按照他先前的应许施行拯救，为的是使他们成为自己的子民，自己则成为他们的上帝，那么，这些事件就不会具有持久的重要意义。另一方面，如果不是在出埃及事件中得到证实，摩西的话就会变得毫无意义。我们同样可以比较一些其他人物的类似的重要作用，比如在面对非利士人的威胁时，撒母耳的重要作用；公元前 8 世纪，亚述所向披靡进犯之时，那些伟大先知的重要作

用；犹大国寿终正寝之时耶利米和以西结的重要作用，如此等等。

旧约中上帝的大能作为和先知的话语之间的相互作用，解释了为什么历史和预言的交替贯穿了整本旧约。毫无疑问，正因为对此有所意识，犹太人才把主要的历史书包括到先知书中。但是，旧约著作不仅仅记录了上帝的这种渐进式双重启示，同时还记录了人对上帝启示的回应——有时顺服，更多时候是悖逆。从旧约所记录的人对上帝话语的回应中，新约为基督徒找到了实践中应当遵循的教导。针对以色列人在旷野的悖逆及随之而来的灾难，保罗写道："他们遭遇这些事都要作为鉴戒，并且写在经上，正是警戒我们这末世的人"（林前 10:11，新国际版圣经）。

旧约在基督教圣经中的地位就其性质而言是预备性（preparatory）的，"上帝借着众先知晓谕列祖"的话一直等到在"借着他儿子晓谕我们"的话中才得以完全（来 1:1—2，新国际版圣经）。然而，在基督教的最初时期，使徒和其他传福音者在宣称"耶稣就是上帝差遣来的弥赛亚、是主、是救主"时，他们携带的圣经就是旧约。在旧约中他们找到了对基督的明确的见证（约 5:39），也看到旧约所明确宣告的得救途径是信基督（罗 3:21；提后 3:15）。在使用旧约时，使徒有基督本人的权威和榜样；教会也从此遵循基督和使徒的先例，承认旧约为基督教圣经。"对救赎者曾是必不可少的东西，对被救赎者必须永远是必不可少的"（G. A. 史密斯）。

新约

新约相对于旧约是成就与应许的关系。如果说旧约记录的是"上帝先前借着众先知向我们父辈说的话"，新约记录的则是上帝最后借他儿子所说的话，先前所有的启示都在这话中得到总结、确认和超越。旧约启示中上帝的大能作为在基督的救赎工作中达到顶峰，旧约先知的预言在基督身上得到应验。但基督不仅是上帝对人的至高无上的启示，也是人对上帝的完美回应——我们所认为

使者、为大祭司的(来 3:1)。如果说旧约记录的是在基督的日子显现以前预先看到之人的见证,新约记录的则是那些在基督道成肉身的日子亲眼看见、亲耳听见基督之人的见证。他们在基督从死里复活后,借着圣灵的能力逐渐地、更加充分地认识到并进而宣告了基督降临的重大意义。

在过去的 1 600 年间,绝大多数的基督徒都接受了新约由 27 卷书组成这一观点。这 27 卷书自然地分为四个部分:(1)四福音书;(2)《使徒行传》;(3)使徒和"具有使徒地位的人"(apostolic men)写的 21 封书信;(4)《启示录》。这一顺序不仅合乎逻辑,而且就文献的主题而言也大致符合年代的顺序,然而它与作品本身的写作时间顺序却并非一致。

最先写出的新约文献是保罗的早期书信,这些书信(可能与《雅各书》一起)写于公元 48 年至 60 年之间,甚至早于最先完成的福音书。四福音书写于公元 60 年至 100 年之间,其他所有(或者说几乎所有)新约书卷的写作时间也都被归于这几十年间。旧约书卷的写作跨越了 1 000 年或者更久的时间,而新约书卷是在一个世纪之内完成的。

新约著作并不是在写成之后就立刻以我们今天所知的形式汇编到了一起。一开始,四福音书都是在各自最初被创作的地区独立地存在着,但在 2 世纪初,它们被放在一起,并开始作为一份由四部分组成的记录流传。《使徒行传》原本与《路加福音》一起构成一部两卷本的著作,此时与《路加福音》分离开来,开始了其独立却并非无足轻重的生涯。

保罗书信最初由收信的团体或个人保存,但到 1 世纪末,有证据表明保存下来的保罗书信开始被收进保罗书信集(Pauline corpus),并很快在各教会中流传开来——开始只是一部 10 封书信的短集,之后不久因加入 3 封教牧书信而成为一部多达 13 封书信的全集。保罗书信集中的书信似乎不是按照写作年代的顺序,而是按照长度递减的顺序编排,这一原则在今天大多数新约版本的编排次序

中仍然可以看到:写给教会的信位于写给个人的信之前,在这两大部分中编排的次序又都是从最长的到最短的(唯一的例外是《加拉太书》排在《以弗所书》之前,虽然《以弗所书》比《加拉太书》略长一点)。

有了福音书全集和保罗书信集,中间有《使徒行传》作为衔接,我们就有了今日所知新约正典的开头。早期教会继承了希伯来圣经(或希腊文七十士译本),将其视为神圣经卷(sacred Scriptures),不久又把新写成的福音书和使徒著作与律法书和先知书放在一起,用于传扬、捍卫福音和基督教崇拜。因此,约在2世纪中叶,殉道者查士丁(Justin Martyr)描述了基督徒在主日聚会时如何诵读"使徒的回忆录或先知的著作"(《护教篇》1.67)。因此,当基督教传播至讲非希腊语的各种人群中时,为了满足新信徒的需要而将新约从希腊语译为他们的母语便是自然而然的事了。到公元200年时,已有拉丁语和叙利亚语的新约,在接下来的一个世纪又出现了科普特语的新约。

圣经的信息

圣经在人类文明史上已经发挥了、并继续发挥着显著的作用。很多种语言有史以来首次产生书面文字,就是为了能够将圣经的全部或部分内容以书面的形式翻译成这些语言。这只是圣经在世界文明化的使命中所起作用的一个小小的例证。

这个文明化的使命是圣经核心信息所带来的直接结果。谈论一部反映近东几千年文明史的书卷集的核心信息,这也许会令人感到惊讶。但这部书卷集的确存在一个核心信息,而且正是对这一核心信息的认识才使人们通常把圣经看作一本书,而不仅仅是一部书卷集——正如希腊语的复数 *biblia*(books,书的复数)变成拉丁语的单数 *biblia*(the book,这本书)一样。

圣经的核心信息就是救赎的故事。纵观两约，我们可以区分出这一不断展开的故事所包含的三方面的要素：带来救赎者、救赎的途径、得救的后嗣。我们可以用约的观念把它重述一下，即，圣经的核心信息是上帝与人所立的约，其组成要素是约的中保、约的基础和约的子民。上帝自己是其子民的救主，是他亲自与他们确认了他的慈爱之约。带来救赎者，约的中保，是上帝的儿子耶稣基督；救赎的途径，约的基础，是上帝的恩典，这恩典从上帝子民中唤起信心和顺服的回应；得救的后嗣，约的子民，是属上帝的以色列，上帝的教会。

从普通的英文圣经中，读者看不到约的子民从旧约到新约的连续性。因为"教会"是新约特有的词，读者便很自然地将它理解为是在新约时期才开始的事。但是希腊语圣经的读者在新约中看到 *ekklesia* 时便不觉得是遇到了新词，因为他已经在"七十士译本"中见过该词，它是几个用来表示以色列是耶和华子民之"集合"的词之一。当然，它在新约中有了一个新的而且更加完整的意义。旧约之民必须与主同死才能与他同复活，获得新的生命——一个不受民族限制的新生命。耶稣在其自身之中提供了新、旧以色列之间至关重要的连续性，那些忠心追随耶稣的人既是旧以色列义的余民（righteous remnant），又是新以色列的核心，作为仆人的主和他的仆民将两约紧密结合在了一起。

圣经的信息是上帝赐给人类的信息，曾"多次多方地"晓谕众人（来 1:1，新国际版圣经），最后借着基督道成肉身传递出来。因此，"圣经的权威不依靠任何人或教会的见证，而完全依靠上帝（真理自身）——圣经的作者。因为圣经具有权威，它应被人相信并遵守；它也应被人接受，因为它是上帝的话"（《威斯敏斯特信条》，1.4）。

参考文献

- Barr, J., gen. ed. *The Cambridge History of the Bible*（《剑桥圣经史》）, Vol. Ⅰ-Ⅲ, 1975.
- Bruce, F. F. *The Books and the Parchments*（《书与羊皮卷》）, 1952.
- Dodd, C. H. *According to the Scriptures*（《根据圣经》）, 1952.
- Reid, J. K. S. *The Authority of the Bible*（《圣经的权威》）, 1957.
- Warfield, B. B. *The Inspiration and Authority of the Bible*（《圣经的默示与权威》）, 1948.
- Westcott, B. F. *The Bible in the Church*（《教会中的圣经》）, 1896.

圣经的权威

卡尔·F. H. 亨利(Carl F. H. Henry)

西方文明正经历着严重的"权威危机",这种"权威危机"不仅仅局限于宗教信仰领域,也不专门或单独威胁着相信圣经的人。父母权威、婚姻权威、政治权威、学术权威、教会权威都受到了深深的质疑。不仅特定的权威——圣经的、教皇的、政治统治者的权威等等,而且权威这个概念本身,都受到了强有力的挑战。因此,今天圣经权威所遭受的危机反映了在主权与服从的问题上日渐衰弱的文明的共识。

当今对权威的质疑在某些方面有着合理的道德基础,是值得高度称赞的。20世纪见证了残酷专横的暴君的崛起,他们对政治上受奴役的平民实行极权统治;在美国,政治权力在所谓的"水门"时代被滥用;一些大联合企业和大工会组织为了机构的利益而操纵集体的力量。

对圣经权威的反叛

在堕落的人类社会,上帝希望世俗政府来倡导正义和秩序。他通过为丈夫、妻子、孩子划分特定义务,在家庭中建立权威和创造关系的秩序。他希望教会也同样有一个优先次序的模式:耶稣基督为头,然后是救赎的启示所临到的先知和使徒,等等。上帝默示的圣经以客观的、书面的形式展示了上帝超越万物的意志,它是信仰和行动的规则,基督通过这一规则在基督徒的生活中行使上帝神圣的权威。

对特定权威的反抗在我们这个时代已经扩展成对一切超越的、外在的权威的反抗。在许多学术圈内，对权威的普遍质疑被纵容甚至怂恿。持世俗主义观点的哲学家断言上帝和超自然现象都是神话般的观念，自然进程和自然事件构成了唯一终极的实在。一切存在的都被说成是暂时的、变动的，一切信念和思想都被宣称是与它们所处的时代和文化相对而存在的。因此，以圣经为信仰根基的基督教(Biblical religion)和其他所有宗教一样，仅仅被称为是一种文化现象。他们宣称人是自己的主人，是自己理想和价值观的创造者，人生活在一个可能是无目的的宇宙中，这个宇宙本身可能就产生于一次宇宙性的偶然事件。因此，他们宣称，人类完全可以自由地向自然和历史施加自己喜爱的任何道德标准。按照这样的观点，坚持上帝赋予的真理和价值观、坚持超然的原则便是压抑自我实现、妨碍创造性的个人发展。

任何一位圣经读者都知道，拒绝神圣的权威、拒绝关于对与善的权威启示乃是一个古老的现象。“成年”并不是现代人所特有的，它在伊甸园里就已经有了。亚当和夏娃违抗上帝的旨意，转而追求个人的喜好和自身的利益。但是他们的反抗被视为罪，而没有被合理化为处于进化发展前沿的哲学“灵知”(gnosis)。

如果一个人持狭义的发展观，把一切现实都看成是偶然、变化的，那么，是什么作为基础在维系着人在宇宙中具有的决定性的创造角色呢？一个毫无目的的宇宙怎能满足个人的自我实现呢？唯有圣经中的“造物主—救赎主”上帝才能真正保持人类普遍的、永恒的尊严，因为他将人类塑造为道德上顺服，并拥有高级灵性命运的受造物。然而，圣经是通过呼唤个人做出灵性的决定来达到这一点的。圣经宣布人比动物优越、具有极大的尊贵(“比上帝微小一点”，诗 8:5，新美国标准版圣经)，因为人在被创造的时候就带有上帝理性和道德的形象。在全人类都被卷入亚当之罪的背景下，圣经发出仁慈的圣召，呼唤人们通过基督这位中保和他的事工得到救赎、更新。堕落的人类被邀请来经历圣灵的更新工作，越来

越拥有耶稣基督的形象，并盼望最终的归宿：永远侍立在公义并使人称义的上帝面前。

当代对圣经信条的拒绝并非基于任何逻辑论证，即圣经有神论是错误的，而是基于对其他“美好生活”观点的主观偏好。

圣经并非唯一的重要提醒者——告诉人类他与至高的上帝每日都处在负责任的关系之中；造物主还将他的权威启示在宇宙、历史和人内在的良心之中。良心的存在揭示了进入每个人内心的永活的上帝(罗 1:18—20;2:12—15)。对“上帝普遍启示”的叛逆性压制并不能完全止住最终要向上帝负责的恐惧感(罗 1:32)。然而，圣经这一“特殊启示”最清楚地将我们这群灵性上叛逆的人与上帝的实在和权威进行对照。在圣经中，上帝的性情和意志、人类存在的意义、属灵领域的本质以及上帝为各个时代的人所预定的目的，以所有人都能理解的可知命题方式陈述出来。圣经以客观的形式公布了上帝审判个人和国家的标准以及道德复苏、恢复与上帝个人关系的途径。

因此，对圣经的尊重成为西方文化发展进程以及从长远看，整个人类文明发展过程中具有决定意义的因素。可知的上帝的启示是我们相信“造物主—救赎主”之上帝对一切人类生活拥有至高权威的基础，其依据在于圣经中所记载的关于上帝及其计划之内容的可靠性。现代自然主义怀疑圣经的权威，并攻击“圣经是上帝话语的记录，是以客观的文学形式描述的上帝思想和意志的超然启示”这一主张。无论是在针对启示性宗教的争论中，还是在现代关于文明价值的冲突中，圣经的权威都是整个风暴的中心。

高等批判

20 世纪关于圣经权威的讨论因为两个原因而蒙上了阴影。一是非福音派批

评家对高等批判(higher criticism)的声势浩大的宣称,另一个是福音派的辩论家对圣经权威前提和结果过分的夸大。

尽管各种各样的批评理论不断坍塌,对圣经可靠性所持的怀疑主义在很多学术圈内似乎仍然存在。我们仍然能看到这样一种倾向:相信世俗的作者,尽管这些作者在提供历史证据方面的可信度往往不及圣经作者。不久前很多学者还拒绝承认关于族长描述的历史真实性,否认在摩西时代已有文字存在,并将福音书和使徒书信归为2世纪作家的作品。但是高等批判遭受了一些惊人的,甚至令人不知所措的挫折,这些挫折主要来自考古学的发现。人们不再认为所罗门时代的辉煌只是文学杜撰;不再说"雅威"(Yahweh)——希伯来人的救赎者上帝——在公元前8世纪的先知以前还不为人所知;也不再说以斯拉关于被掳巴比伦的描写是虚构的。考古学家已经找到了湮没已久的所罗门时代的铜矿,在阿勒颇(Aleppo)附近的埃卜拉(Ebla)发现的石版证实了在《创世记》的后几章记录的事件发生前不久,与族长们相似的名字在埃卜拉这个地区的居民中十分常见。

新约批评家约翰·T.罗宾逊(John T. Robinson)在《新约成书时间重考》(*Redating the New Testament*, 1906)一书中承认,批评界将新约各卷书写作的时间断定为更晚是完全没有说服力的。他的理由是,福音书和使徒书信没有提及公元70年圣殿被毁,这一点证明这些著作完成的时间在此之前,否则,作者们就会利用这些历史事件的变化来护教。当然,根据作者传达的内容和他们的身份来推断写作的日期比根据著作中没有包括的内容来推断更好,想象写作的背后有一护教动机并主要以此为指引来推断写作日期也是不合理的。

长期以来,非福音派的学者一直把将圣经看作"文献"这种观点归为文学和历史批判法坚不可摧的成就。该理论(旧约的叙事是编者们编纂的产物,他们将各自独立的传说融合成一部独立的叙事)直到不久前一直得到福音派以外几乎所有久负盛名的旧约学者的支持。但是这一理论,也称作"J—E—P—D四底本

假说”(这几个字母代表假定的独立的文献),已经遭到了猛烈的抨击。耶路撒冷希伯来大学圣经教授乌姆伯托·卡苏托(Umberto Cassuto, 1883—1951年)拒绝接受批判学派盛行的观点,即圣经的记录经过文学上的编纂才得以统一,但是他把摩西五经和《以赛亚书》的完成时间定得相对较晚(《圣经与东方研究》,遗作,1973)。杰出的犹太学者赛鲁斯·H. 戈登(Cyrus H. Gordon)1959年在接受《今日基督教》的一次采访中表示拒绝接受这一观点:即用“伊罗欣”(Elohim)和“雅威”(Yahweh)这两个不同的名字称呼上帝暗示了圣经在文学上有着不同的来源(“高等批评家与禁果”)。

近来的语言学研究支持了这一观点,那就是,文体的变化反映了叙述的节奏和语气,仅凭这些变化不大可能识别出假定的编纂者。罗伯特·伦格科(Robert Longacre)论证说,例如,假设大洪水故事有“不同的文献来源”是没有必要的,而且这样的假设“使故事的真正优美的结构黯然失色了许多”。因此,不将圣经的教导归给那些最初被指定的神圣启示的接受者,而归给后来的编纂者,这些陈旧的批判观点“自身就遭到了新的批评”。此外,伯纳德·查尔兹(Bernard Childs)也颇具说服力地驳斥了以下观点:认为在圣经正典背后存在着一些更早期、更可信的资料,圣经的作者们为了希伯来的崇拜而将这些资料加以神话。

圣经对自己的看法

上帝启示的可知性本质——上帝的旨意以有效真理之形式为人所知这个前提——是圣经权威性的核心前提。最近很多新新教神学(neo-Protestant theology)把福音派传统对圣经权威的强调贬低为教条主义和僵化死板,而坚持认为圣经的权威需要人的内在经历,以见证那生发信心和顺服的上帝的恩典。因此,这一神学否认圣经作为普遍有效真理的客观本质。有点自相矛盾的是,虽然新新

教神学家否认圣经是由上帝的权威教导所构成的特别启示之书卷，但他们几乎所有人都曾诉诸圣经的文字记载，从认知角度支持任何似乎与他们那些反对的观点一致的整体中的某些支离破碎的部分。对福音派的正统观念来说，如果认为上帝通过所拣选的先知和使徒的启示是真实而有意义的，这启示必定不仅仅体现在具有多重意义的孤立的概念中，它也必定体现在句子或命题中。一个命题——即，主词、谓词和连接动词(或系动词)——构成了可理解的语言交际的最小逻辑单位。旧约先知常用“耶和华如此说”这一句式典型地引出以命题方式揭示的真理。耶稣基督运用与众不同的句式“只是我告诉你们”来引出符合逻辑形式的句子，他称这些句子为上帝真正的话语或教训。

圣经具有权威性，因为它的权威是上帝赋予的，用圣经自己的话来说就是：“圣经都是上帝所默示的”(提后 3:16)。根据这段经文，整本旧约(或者说旧约的任何一部分)都是上帝默示的。虽然圣经中没有明确地将这样的宣告扩展至新约，但新约也不仅仅是靠此暗示而具有默示性。新约中有一些地方指出，其内容应该被——实际上也确实被——视为具有不亚于旧约的权威性。使徒保罗的著作与“别的经书”归到一起(彼后 3:15—16)；《提摩太前书》5:18 引用《路加福音》10:7，将其与《申命记》25:4 一同归在“经上”这个标题之下(比较林前 9:9)。此外，《启示录》声明其内容来源于上帝(1:1—3)，并且运用了旧约意义上的“预言”一词(22:9—10，18)。使徒们没有区分他们口头和书面的教导，但却明确地宣称他们传讲的是上帝默示的，是上帝的道(林前 4:1；林后 5:20；帖前 2:13)(参见“圣经的默示”一章)。

无误性问题

圣经具有权威性这一教义曾受到以下两个因素的破坏：对圣经历史和科

学可靠性的攻击，以及假定地宣称圣经的教导最早来源于会犯错误的人。此外，这一教义有时还因极端保守的护教家过于夸大圣经的权威性所预设的前提和暗含的结果而遭到不必要的损害。一些保守的学者排斥一切历史批判，将其视为是对圣经权威性的威胁。他们还将是否赞同“圣经无误性”(biblical inerrancy)作为依据来区别“真”假基督徒。如果一个人接受圣经“完全”是上帝的默示——即上帝对整部圣经的监护，那么圣经的权威性这一教义毫无疑问意味着其内容的“无误性”。但是基督教信仰几乎不能指望通过否定历史批判来提出自己的主张，因为这样做就意味着它必须诉诸对历史不加批判的观点来支持自己的立场。对于往往建立在任意的推测并得出不合理结论的“高等批判”，福音派必须以健康的批判去回应，继之以合理的假设，并最终得出可辩护的结论。

福音派基督教(Evangelical Christianity)应该拥护圣经无误，把它看作正确的神学信念，因其与圣经对自己的看法一致。但是不必否认所有没有如此信念的人是基督徒，或者把他们看作无可救药的离经叛道者。J.格雷沙姆·梅钦(J. Gresham Machen)是20世纪二三十年代杰出的福音派护教家、圣经无误论的坚定拥护者。他写道，圣经全部是上帝默示的这一教义，“不仅遭到反对基督教的自由主义者的否认，很多真正的基督徒……现代教会中很多人……都否认之，这些人接受了圣经中的核心信息，但是他们相信传给我们的信息只是建立在可靠的见证人的权威上，这些见证人在写作的过程中并没有得到来自圣灵的超自然的引导。有很多人相信圣经在核心要点上，在叙述基督的救赎工作上是正确的，但是他们也相信圣经中包含着许多错误。这类人并非真正的自由主义者，而是基督徒，因为他们已经把基督教赖以存在的核心信息作为真理接受了”(《基督教与自由主义》，75)。

然而，梅钦自己在坚信整部圣经都应该被看作“权威所在”这点上从不动摇。

他深信，在解释权威性的教义和道德规范时，无误性理论避免了不稳定性。他还坚持认为对圣经持"调和论"的观点是站不住脚的。那些声称尊重耶稣基督的权威而不尊重圣经权威的"现代主义信徒"实则违背了耶稣的教导，因为耶稣高度尊重旧约。此外，对耶稣的生活和事工的全面解释依赖于他的受难、复活和在天国的服侍，同时来自圣灵对使徒的默示。而仅从耶稣在世事工的教导中挑选一些对个人推测有用的部分是不合逻辑的。不相信圣经的完全可靠性，最终也许会把耶稣的一生归结于另外一个目的，而这个目的不同于圣经的思想：基督死了，又复活了，成为上帝赦免罪人的根源。

《评注者圣经注释》（*The Expositors' Bible Commentary*）的总编辑弗兰克·E. 盖布兰（Frank E. Gaebelein）的话总结了历史福音派的立场，在该注释系列的前言中，弗兰克提到了一种"学者式的福音派思想，它信奉圣经是上帝的默示，圣经是完全可靠的，圣经具有完全的权威"。圣经具有权威性且是完全可靠的，因为它是上帝默示的。路德宗神学家弗兰西斯·皮珀（Francis Pieper）直接将圣经的权威和其默示关连起来，他说："圣经神圣的权威完全在于它的本质，在于它是上帝呼出的气"，即"上帝默示"这一特点。J. I. 巴刻（J. I. Packer）评论说，我们应该把对圣经真实性的每一次妥协同时看作是对它的权威性的妥协，"坚持圣经的无误性和真确性（infallibility）就是认信（1）圣经的神圣起源；（2）上帝的真实性和可靠性。这几个术语的价值在于它们保存了圣经权威性的原则，因为那些并非绝对真实可靠的陈述是不可能具有绝对的权威的。"巴刻进一步论证说，基督、使徒和早期教会都是承认旧约的绝对可靠性和绝对权威性的。新约是旧约的实现，与旧约具有同等的权威。基督将自己的权威托付给门徒，使他们的教导具有权威性，因此早期教会接受了门徒的教导。作为上帝的启示，圣经超越了人的主张的种种局限性（见"圣经的无误性和真确性"一章）。

最近的挑战

在最近的辩论中，由于一些持调和态度的学者乐意接受文化决定论观点的渗入，从而在圣经的权威性问题上造成了妥协。使徒保罗有关妇女问题的一些陈述，或者关于以色列人重归巴勒斯坦的观点，被贬斥为反映了那个时代拉比的教导，因而证明保罗的观点受到了文化的局限。圣经的教导有些地方显然与犹太传统一致，但是当希伯来传统被抬升至规范的地位，被认为高于圣经，或更改了圣经甚至与圣经相冲突时，耶稣就批评这一传统。使徒保罗在有些方面的教导可能恰恰也是根植于旧约的历史传统所教导的，但这证明不了什么，在其他方面他也对拉比的传统进行了尖锐的批评。

福音派的观点始终是：受到默示的圣经作者所教导的不是来自纯粹的传统，而是来自上帝的默示，他们在宣讲时有圣灵帮助他们区别现行的传统中哪些是上帝认可的，哪些是上帝反对的。因此，更为合理的观点应该是：有些地方犹太传统反映了先知的启示，有些地方偏离了先知的启示。一旦在圣经教导的内容中引进"文化决定论"(culture dependency)的原则，我们就很难建立客观的标准来区分使徒的学说中哪些应该具有权威性，哪些不具有权威性。这样一来，保罗关于同性恋的观点，就如同他关于等级制权威或圣经权威的观点一样，都被看作带有文化偏见了。

近来一些学者更向前推进了一步，企图只赋予圣经一种"功能性的"权威，即只把圣经看作使内在生命发生改变的刺激物，而将它的"概念—命题"之权威置之一边。最近的新新教神学家——例如，卡尔·巴特、鲁道夫·布尔特曼、保罗·蒂利希、弗雷兹·伯里——在极具分歧性的甚至相互矛盾的因素中辨认其所谓的圣经具有权威性的方面。所有这些人的观点都不同于历史上的福音派观点(例如，B. B. 沃菲尔德在1948年出版的《圣经的默示与权威》中做的解释)。历

史福音派的观点是：圣经的权威集中在它对神圣真理的揭示上，这些真理构成了信仰和道德的规则。"功能性"的观点反映在大卫·H.凯尔西(David H. Kelsey)的《圣经在最近神学中的作用》(*The Uses of Scripture in Recent Theology*, 1975)一书中，这一观点拒绝对任何有分歧的观点下定论，而是对它们一概同等地接受(不管其观点如何地相互抵触并彼此对立)。外在权威从属于被认为明显改变了信仰团体之生命的内在权威。尽管这一观点声明对各种不同的观点一视同仁、毫无歧视，但它显然把福音派传统对圣经客观真理的强调排除在外。但是一旦圣经教导的有效性全部或部分地丧失，那就根本没有使人信服的理由来说明为什么个人的生命应该如此改变。一个人的生命也许可以按照其他可选择的，甚至明显相反的模式来改变。或者有时依照这种方式有时依照那种方式来改变，或者按照非基督教或反基督教的观念来改变，就如按照圣经的观念来改变一样容易。

圣经权威性的问题几乎离不开对其理性有效性与历史实在性的关注，但是福音派认为圣经的权威是一种神圣的权威，并非所有的真理以及历史上准确的陈述都属于这一类权威。圣经具有权威性，因为它是上帝的道。有些蒙拣选的先知和使徒，虽然他们曾漠视甚至仇视上帝的真理，例如先知耶利米和使徒保罗，但上帝还是呼召了他们，证明上帝的真理借着上帝的默示而成为他们自己的真理。犹太—基督教建立在历史的启示和救赎之基础上，圣经非但不是不关心历史问题，而且对历史还持一种独特的观点，即历史是线性的，这与古代各种宗教和哲学的观点大相径庭。

拒绝圣经权威带来的一些后果

现代世俗主义的基本假设预先减弱了许多历史基督教信念所具有的人格力量。其结果是：年轻人，特别是处在道德放纵时代的年轻人，容易受到诱惑，把对

圣经一些特别的观点当作迷信而丢弃。甚至成年基督徒有时也对圣经表现出某些不安:他们可能接受圣经上很多深刻的伦理判断,但是因为受到文化的制约,他们对圣经声称自己具有权威性持很大的保留态度。圣经的语言在现代人的耳朵里听起来也许有些奇怪。圣经是超自然的启示或默示的作品这一观点似乎像是从受历史制约的远古发出的回声。由于生活在距拿撒勒人耶稣之后近两千年的时代,现代的一些思想家倾向于将历史基督教信仰告白中对圣经的权威充满信心的肯定贬低为前批评的、非批评的或已经过时的。对他们来说,承认圣经是信心和行为的神圣准则似乎有悖于现代精神,甚至令人反感。在继承下来的基督教传统中没有哪一个信条比宣称圣经具有完全的权威遭受到更多的辱骂。一部可用约 770 000 个英语单词翻译出来、可印刷在 1 000 页的小纸上、可缩拍到一张微小的底片上的作品竟会被基督徒视为上帝之道,这岂不是令人难以置信吗?

然而,从神学和哲学史上我们可以清楚地看到,倘若不保持圣经话语的权威性,要保持永恒的"造物主—救赎主"上帝之真实性的努力永远不可能成功。新正统神学主张"与上帝相遇",强调它颇具特色的上帝向个人自我启示的道理,但它很快就落入存在主义的立场,最终沦落为"上帝之死"的思辨。三位一体的上帝确实是历史基督教信仰建立的"本体论前提",但对圣经有神论的辩护似乎需要上帝在他所默示圣经话语中的最终启示。

圣经的权威常常因在圣经上附加各种二流、三流的权威——次经、教会传统、礼仪阐释等——而受到不必要的损害。在早些世纪,持调和态度的学者经常修改某些圣经教义,而一些更激进的批评家更是不管信仰的内容是什么,只要与他们时代的特征相冲突都一概拒绝。在我们这一世纪,为适应自然主义的实在观而作的改动,日渐增多直至达到顶峰。历史基督教对圣经权威的强调在有些地方完全被否定,在世界上其他地方,持批评态度的学者对圣经权威的攻击也在很多有影响的学术团体内引发了对圣经的怀疑。

上帝话语的力量

尽管如此，圣经仍然是世界上发行量最大、翻译文字最多、被最频繁阅读的书籍。没有别的话语像它那样被众多的人珍藏在心间。那些最初不了解它的救赎信息，甚至对其教导及属灵要求满怀敌意的人，现在都接受了它智慧的礼物及其对新生命和力量的应许。每个世代都显示了圣经具有向各种族、各地区的人提出挑战的力量。有些人珍惜圣经，因为圣经维系着未来的希望，赋予现在以意义和力量，并将曾被人滥用的过去与上帝饶恕的恩典联系起来。但是如果这些人不知道圣经的权威性，不知道圣经是上帝所启示的真理，他们便不能长久地体验到圣经带给他们的内在回报。对于福音派的基督徒来说，圣经是上帝的道，这道借助得到上帝默示的先知和使徒，以命题式真理的客观形式表现出来，而圣灵则借着这道成为信心的赐予者。

参考文献

- Bruce, F. F. *The New Testament Documents: Are They Reliable?* (《新约文献：可靠吗？》)1960.
- Childs, Brevard. *Introduction to the Old Testament as Scripture* (《旧约圣经导论》), 1979.
- Henry, Carl F. H. *God, Revelation, and Authority* (《上帝、启示与权威》), 1979.
- Machen, J. Gresham. *Christianity and Liberalism* (《基督教与自由主义》), 1923.
- Robinson, John A. T. *Redating the New Testament* (《新约成书时间重考》), 1976.
- Warfield, B. B. *The Inspiration and Authority of the Bible* (《圣经的默示与权威》), 1948.

圣经的默示

J. I. 巴刻(J. I. Packer)

“默示”(inspiration)一词来自对《提摩太后书》3:16 *theopneustos* 一词的拉丁文和英文翻译。这节经文英王钦定本(KJV)圣经翻译为:“全部圣经都是上帝所默示的,在教训、责备、矫正和公义的指导等方面都是有益的”(All Scripture is given by inspiration of God, and is profitable for doctrine, for reproof, for correction, for instruction in righteousness.)。较之英王钦定本圣经,标准修订版所用的“被上帝所默示”(inspired of God)并无改进,因为 *theopneustos* 意为被上帝“呼出”的,而非“吸入”的,也就是上帝之呼气而非吸气。在上一世纪,爱华德(Ewald)和克里默(Cremer)争论说,这一形容词应具有主动意义,即呼出圣灵(breathing the Spirit),巴特看来同意此观点。巴特解释道,这不仅意味着其“被上帝的灵给予、充满和统治”,同时也指其“主动地发出、向外传播并使上帝的灵被知晓”(《教会教义学》1.2);但是 B. B. 沃菲尔德在 1900 年坚定地指出这一单词只可能是被动式。意思是说,上帝并非正在呼出之上帝,乃是已经呼出圣经之上帝。保罗的用词并非想表达圣经在“启示”(尽管这观点本身正确),而是想表达圣经是上帝的一个产物。这一点必须如此理解和评估。

在旧约中,上帝的“气”或“灵”表示上帝能力的主动运行,不论是在创造(诗 33:6;伯 33:4;比较创 1:2; 2:7)、护理(伯 34:14)、向先知或借先知启示(赛 48:16; 61:1;弥 3:8;珥 2:28 及以下)、重生(结 36:27)还是审判(赛 30:28, 33)之时。新约将这一上帝之“气”(希腊词 *pneuma*)启示为神性之一位格。上帝的

"气"(圣灵)产生了圣经,作为传递属灵理解的途径。无论我们将 *pasa graphe* 译为"整部圣经"或是"每一句经文",在分析句子时无论我们遵循标准修订版抑或是修订版(修订版是 every scripture inspired of God is also profitable,"上帝所默示的每卷圣经都是有益的",这是一种可能的译法),保罗所表达的意思都是清晰明确、毫无疑问的。他确认,所有进入圣经这一范畴者,所有在"神圣著作"(*hiera grammata*,提后 3:15,修订版)中占得一席之地者,正因为它是上帝所呼出的,因此它于信仰和生活的教导都是有益的。

基于保罗的这句经文,英语神学通常使用"默示"(inspiration)一词来表达"圣经神圣之源头及性质"这一思想。从主动角度理解,该名词表示上帝呼出气息的举动产生了圣经;从被动角度理解,圣经是被默示、呼出以至于产生。该词还可更为广泛地用以描写上帝的感化力,正是这一力量推动其拣选的器皿——先知、诗篇作者、智者以及使徒——去说出并写下上帝的话语。

圣经的默示观念

根据《提摩太后书》3:16,被默示的乃是圣经作品。默示是上帝的工作,它不是终止于写作圣经的人(仿佛,上帝把要表达的思想赐给人,之后任凭人用自己的方式表达这一思想),乃是终止于实际的书写作品。被上帝呼出的是圣经——*graphe*,即书面的文本。此处所表述的本质思想就是:全本圣经都具备与先知讲道相同的特质,不论是宣讲出来的还是书写下来的(参见彼后 1:19—21,论及所有"圣经预言"的神圣源头)。也就是说,圣经不仅是人的话语——人的思想、谋划及艺术的结晶,而且同样也是上帝的话语,通过人的口和笔表达出来。换言之,圣经具有双重作者身份,人只是次要的第二作者,第一作者乃是圣灵,而每位圣经作者都是借助圣灵的启发、激励和光照并在其支配下完成写

作的。

上帝对先知的启示本质上是字句式的。尽管启示通常具有异象的特点，但即便是“异象中的启示仍是字句式的”[L. 克勒(L. Koehler)，《旧约神学》，英文译本，1957]。布龙纳(Brunner)曾经说过，在“先知所宣称直接从上帝接受来的，并被委任严格按接受的原样去重复的上帝的话语中……我们或许能发现对于字句默示观之意义的最贴切的类比”(《启示与理性》)。诚然如此，我们不只发现了这一类比，更是发现了该启示观的范例；在此用“理论”一词是错误的，因为这正是圣经教义本身。圣经的默示应使用等同于先知默示的神学术语来定义，即：将其视为整体过程(心理形式无疑是多种多样的，正如先知的默示也是多种多样的)，在这个过程中上帝感动他所拣选和预备(参见耶 1:5；加 1:15)的那些人，精确地记下他所要求记下的内容，以便将得救的知识传达给其子民，并通过其子民传至整个世界。由此看来，圣经的默示在其本质上是字句默示，因为上帝所呼出的圣经正是由上帝赐予的话语组成的。

因此，默示的圣经是书面启示，如同先知的讲道是口头的启示一样。圣经对上帝在救赎历史中的自我启示的记载不仅仅是人对这一启示的见证，更是启示本身。圣经的默示是启示过程中不可或缺的部分，因为在圣经中上帝赐给教会他在历史中的救赎之工以及对它在上帝永恒计划中的地位亲自所作的权威性解释。“耶和华如此说”应加缀于圣经的每一卷书之前，恰如其加缀于圣经所包含的个人性预言之前一样贴切(据克勒统计有 359 次)。默示也因此确保了所有圣经宣告的真实性，如同先知的默示确保了他们所表述的上帝心意的真实性。(这里的“真实性”意指人的话语和上帝的思想之间的一致性，不管是从事实上或是从意义上讲。)作为从上帝(人类的创造者和公义的君王)发出的真理，圣经的教导，如同先知传达的神谕，具有神圣之权威。

圣经的陈述

圣经正典(即对上帝启示永久性、权威性记载的文献或文献集)这一概念要追溯到摩西在旷野对上帝律法的记载(出 34:27 以下;申 31:9 以下,24 以下)。圣经中的所有陈述——历史的或神学的——的真实性,以及它们作为上帝话语的权威性,无论是在旧约中还是新约中都被认为是毋庸置疑的。正典的形成有一个过程,但默示作为正典性之前提这一概念却从起初就是完备的,并贯穿整本圣经,始终不变。如下所示,这包含两个信念:

1. **圣经的文字是上帝自己的话语。**旧约圣经把摩西律法和先知口头和书面的话语等同于上帝自己的话(参见王上 22:8—16;尼 8;诗 119;耶 25:1—13; 36,等等)。新约作者将整本旧约视为"上帝的圣言"(罗 3:2,英王钦定本圣经),众先知的书(罗 16:26;参见 1:2; 3:21),人被圣灵感动说出的上帝的话(彼后 1:21;参见彼前 1:10—12)。基督和他的门徒引用旧约经文时,并非仅仅将其视为摩西、大卫或者以赛亚等人所说的话(见可 7:6, 10; 12:36;罗 10:5, 20; 11:9),而是将其看作上帝借着这些人所讲的话(见徒 4:25; 28:25),有时甚至直接用"他"(上帝)说(林前 6:16;来 8:5, 8),或圣灵说(来 3:7; 10:15)。此外,旧约中根据上下文可知并非上帝亲自所作的陈述也被当作上帝所说的话来引用(太 19:4 以下;来 3:7;徒 13:34,分别引自创 2:24;诗 95:7;赛 55:3)。在提到上帝对亚伯拉罕的应许和对法老的威胁时,保罗也将其看作是**圣经**对两人所讲的话,尽管那是在圣经成书之前很久说的(加 3:8;罗 9:17),这足以表明保罗将圣经的陈述完全等同于上帝的话。

2. **人在圣经形成过程中的作用只是传递他所接收到的。**从心理上讲,显然圣经作者对圣经成书的形式还是颇有贡献的:如历史研究,神学默想,以及语言

风格等等。

从某种意义上讲，圣经的每一卷书都是相应作者的文学创作。但是从神学角度讲，圣经作者对圣经的内容却毫无贡献，圣经完全是上帝的创作。这一信念根植于以圣经为信仰根基的基督教奠基者的自觉意识中。所有这些奠基者一致宣称，他们所讲的(从先知和使徒的角度讲是所写的)都是一字不差地转述第二者即上帝自己的话语。先知(摩西应位列其中：申 18:15； 34:10)公然宣称他们所讲的是耶和华的话，把耶和华向以色列人所指示的话摆在他们面前(耶 1:7；结 2:7；摩 3:7)。拿撒勒人耶稣宣称他所说的话是父所赐予的(约 7:16； 12:49)。使徒奉基督之名教导并颁布命令(帖后 3:6)，由此宣告他的权威和上帝的任命(林前 14:37)。他们还坚持说无论是他们做的事或说的话都是上帝的灵教导他们的(林前 2:9—13；参见基督的应许，约 14:26； 15:26 以下；16:13 以下)。这些都是对默示的宣称。在这些宣称的指引下，可以说：正如那两块法版，也就是"上帝用指头写的石版"(出 31:18；参见 24:12； 32:16)，完全是上帝的话一样，那么将先知和使徒的作品视为全部是上帝的话也就很自然地成为圣经信仰的一部分了。

基督和使徒在认定旧约权威之时显然强有力地见证了默示这一事实。实际上，他们声称犹太人的旧约就是基督徒圣经的一部分：是对基督所作的先知性见证的文献著作(路 24:25，44；约 5:39；林后 3:14 及以下)，也是上帝计划用来指导基督徒的准则(罗 15:4；林前 10:11；提后 3:14 及以下；参见来 3—4 章，以及在整本《希伯来书》对诗 95:7—11 的解释，其中每个要点都引用了旧约经文)。基督强调旧约的话是"不能废的"(约 10:35)。他告诉犹太人，他来并不是要废掉律法和先知(太 5:17)；如果他们误以为要废掉这些，他们就大错特错了。耶稣来要做的恰恰相反——借着成全它们为其神圣权威性作见证。律法永远立定，因为它是上帝的话(太 5:18；路 16:17)，一切的预言，尤其是指着他自己说的，都必须

应验(太 26:54;路 22:37;参见可 8:31;路 18:31)。对基督和使徒来讲,对旧约的引用永远具有决定性的意义(参见太 4:4, 7, 10;罗 12:19;彼前 1:16)。

新约作者引用旧约时的自由(根据最适合他们的译本,如"七十士译本"、塔尔根或特别的希伯来文译本)曾被视为他们不相信原文字句默示性的表现。但是,新约作者的兴趣并不在于字句本身,而是在于字句所承载的意义。最近的研究显示这些引文是说明性的和阐释性的——犹太民族中众所周知的一种引言方式。新约作者试图借助他们引用的形式来指出文本的真正意义和应用。在绝大多数情况下,借助严格地将有关基督与教会关系的清晰无误的神学原则应用到旧约,这一意义显然已经实现了。

神学声明

在明确陈述圣经默示观的同时,有必要指出四种否定的观点(默示不是什么):

1. 默示这一观念并非指机械式的听写,或无意识的写作,或任何涉及否定圣经作者心智活动的过程。这种默示观念见于《塔木德》(Talmud)、斐洛(Philo)和教父著作,而非存在于圣经之中。影响圣经作者写作的神圣指导和控制并非指身体或心理上的一种力量,也因此不会削弱而只会提升作者写作时的自由、灵活和创造力。

2. 在默示中,上帝并没有消灭其代言人的个性、风格、观点和文化背景,但这一事实并不意味着上帝对他们的管控是有缺陷的,或者他们在写作的过程中会不可避免地歪曲上帝所传达给他们的真理。B. B. 沃菲尔德(Warfield)对此观念进行了淡淡的嘲讽,他说上帝让保罗写信之时,

> 他被迫必须亲临地球,痛苦地巡视着他所寻找的人选,焦急地寻找从总

体上最可能满足其条件并能完成使命的那个人。然后，他猛烈地将其盼望表达的材料强加在此人身上，不顾其天然习性与爱好，且尽可能避免因其反抗而带来的损害。当然，这类事情并没有发生。如果上帝想赐予其子民一系列书信，如保罗书信，他会安排“某个保罗”来写，而他所委以重任的这个保罗也定是可以自由写出这些书信的保罗。(《圣经的默示和权威》)

3. 默示的性质与文本流传过程中出现的讹误毫无关联，只涉及最初受默示的作者所写的原典。因此，承认圣经的默示性使得细致入微的文本批判成为更加迫切的任务，因为这样才能排除那些语言讹误并进而确定原典的真貌。

4. 圣经写作的默示性不可等同于伟大文学作品的灵感，尽管圣经本身也算为伟大的文学作品。圣经的默示观与被写内容的文学特质毫无关系，而是与其写作中神圣启示的特性相关。

参考文献

- Barth, Karl. *Church Dogmatics*(《教会教义学》), 1956.
- Dodd, C. H. *According to the Scriptures*(《根据圣经》), 1952.
- Ellis, Earl E. *Paul's Use of the Old Testament*(《保罗对旧约的使用》), 1957.
- Koehler, L. *Old Testament Theology*(《旧约神学》), 1957.
- Stendahl, K. *The School of St. Matthew*(《圣马太学派》), 1954.
- Tasker, R. V. G. *The Old Testament in the New Testament* (《新约中的旧约》), 1954.
- Warfield, B. B. *The Inspiration and Authority of the Bible* (《圣经的默示和权威》), 1951.

圣经的无误性和真确性

哈罗德·O. J. 布朗(Harold O. J. Brown)

“无误性”(inerrancy)和“真确性”(infallibility)是许多基督徒在定义圣经独特性时所用的神学术语。基督徒相信上帝不仅通过耶稣基督的“肉身”,也借着圣经这本书来传递救赎的大好消息。因此,圣经常被基督徒视为一部在本质上不同于其他书籍的独特书卷。

历史背景

上帝的选民同圣经一直有着密切的关系:犹太人与旧约;基督教会与旧约和新约。基督徒与犹太人同被称为“圣书的子民”(people of the Book)。从教会初期起,基督徒就相信圣经(先是旧约,之后是新约)是上帝所默示的。“默示”一词的希腊原文是“上帝呼气”(提后 3:16)的意思。无误性和真确性的概念引发自对圣经默示的神学探讨。神学家们思想一个问题:一本“上帝呼气”所成的书到底如何不同于其他书籍。

早些时候,上帝的默示被理解为不仅与圣经作者或圣经中要表达的思想有关,而且延伸至圣经中的具体字句。这一理解被称为“逐字”或“全面”(完全)默示论,是由 2 世纪高卢(现在的法国)里昂主教爱任纽(Irenaeus)在其著作《驳异端》(*Against All Heresies*)中提出的。北非希坡主教奥古斯丁(Augustine, 4 世纪)表达了同样的信念,即默示意味着圣灵的口述。对爱任纽和奥古斯丁来讲,

默示并非指圣经作者的自觉意识被圣灵压倒性的神秘力量所控制，而是更高程度地得到启发光照及更清醒地感知上帝的启示。亚历山大的克莱门(Clement of Alexandria)、他的学生奥利金(Origen)，以及将圣经翻译成拉丁文的哲罗姆(Jerome)都曾说过默示渗透于圣经中的每一个字。早期的基督教学者相信上帝是真理的上帝，并认为上帝是不会欺骗和使人迷惑的，也因此将上帝逐字默示的圣经视为与上帝本身一样值得信赖。

两术语的涵义

"真确性"可被视作神圣默示的主观结果，意即对那些转向圣经寻求上帝真理的人来讲，圣经是可靠并值得信赖的。作为真理的来源，它是"毫无瑕疵"的(即它不会背离真理的标准)。因此，它绝不会误导或者欺骗相信它的任何人。

"无误性"是与"真确性"密切关联的另一概念，只是出现较晚且不像后者那样被广为接受。"无误性"指出圣经既无行为错误(内容错误)也无内在矛盾(形式错误)。真确性这一概念将自身指向一个人对上帝的个人知识及对救恩的确据；无误性更特别关注于启示细节的准确传递。

尽管在许多神学著作中两术语可交换使用，但真确性涵义更广。相信圣经是无误的也必相信圣经的真确性，反之并不尽然。尽管要看人们怎样定义"错误"，但一些学者还是认为圣经可以是真确的(从实现上帝的目的讲)而同时并非一定是无误的。他们采用更为动态灵活的真确观，即便有圣经错误被发现，此观点依然畅通无阻。

许多当代福音派作家，如较晚时期的弗朗西斯・A. 薛华(Francis A. Schaeffer)和约翰・D. 伍德布里奇(John D. Woodbridge)曾反对任何形式的"动态真确论"，并视之为非圣经的、二元论的，甚至是荒谬的。然而许多令人尊重的福音派

人士相信人可视圣经为“信仰和实践的唯一完美准则”，而同时并不要求其严格无误。

福音派人士承认圣经既属上帝又属人。新正统神学学者卡尔·巴特(1886—1968)则向前跨了一步，坚持说既然“凡人皆有过”，那么一本凡夫俗子之书(尽管也是属上帝的)必定包含错误。巴特不会鲁莽地指出圣经中任何一处具体错误，但他认为从理论上讲错误在所难免。而绝大多数非福音派学者既反对真确性又反对无误性，并认为试图将二者分开毫无裨益。

最近之争论

哈罗得·林赛尔(Harold Lindsell)《为圣经而战》(*The Battle for the Bible*, 1976)一书的出版，将关注点集中在“无误问题”上。作者指责许多杰出的福音派领袖，包括一些他以前的同事，已经背离了正统的圣经观。许多人同林赛尔有共同的关切，他们对福音派内部的分裂表示遗憾，但认为无误性问题十分重要。其他人对无误性问题所引起的关注表示遗憾，他们更关心该问题给福音派的合一所带来的威胁，而不是其神学重要性。

以国际圣经无误联合会(创建于 1977 年)为代表的第一组人视圣经无误性教义为正统基督教与非正统教派的分水岭。第二组人则似乎认为，尽管无误性毋庸置疑，却不应将其作为“团契试金石”。以富勒神学院的杰克·罗杰斯(Jack Rogers)为代表的第三组人尽管没有明确否认无误性，但却主张圣经无误性只是后来在特定历史背景下基督徒立场的一种宣告。

罗杰斯的立场见于他所编辑的《圣经的权威》(*Biblical Authority*, 1977)一书中他自己撰写的一篇文章。他认为无误性教义根植于亚里士多德—托马斯(Aristotelian-Thomistic)思想体系。他主张无误论与建基于柏拉图和奥古斯丁

并被路德和加尔文所持守的更为规范的立场相冲突。罗杰斯指出无误论直到17世纪才有了清楚明确的表达。

依照其论述，罗杰斯徒劳地试图证明：既然路德和加尔文认同圣经的人为成分，他们也会接受其中的人为错误。针对这种评论，一种更为可能的情况是：路德和加尔文既不曾假定也没有承认圣经的错误，也就是说，他们视圣经无误为理所当然。此外，他们没有将无误性作为正统信仰的试金石，因为该问题还没有用那些术语明确地表达过。

肯定真确性和无误性的人视自己立场为基于圣经之上帝论和默示论的神学结论。反驳这种观点的人，如卡尔·巴特，几乎总是作出如下结论：既然圣经是人写的书，则必定会有错误。换言之，此问题首先不是一种圣经解释而是神学和认识论的解释。当然，要想证明圣经完全没有实质错误和内在矛盾仍然需要圣经解释。

许多有关圣经的陈述关涉到既不能证实也不能证伪的问题。然而，许多所谓的矛盾已经借着强有力的注释得到相当程度的解决或减少。例如，这可应用于如下显然矛盾的经文：耶稣的家谱（太1；路3），有关使徒保罗归信的不同描述（徒9:22；26），以及被认为出现事实错误的经文，如将兔子视为倒嚼的动物（利11:6）；静止在基遍上空的太阳（书10:12—14）。尽管逻辑困难和科学困难依然存在，但不可能断定那些难点，严格来讲，是错误抑或只是表面上的矛盾，是抄写员还是翻译人员的过失，或者是作者和读者之间文化、历史、修辞上的隔阂问题。

无误性和圣经原稿

确切地说，无误性仅是就圣经原稿或“手稿”而言，而原稿已不复存在。圣经学者大致同意现存的圣经抄本存在抄写员所犯的一些错误，这些错误通常可通

过对比后来的抄本和最早可得的抄本以及应用文本批判学来发现。批评无误性和真确性的人有时争论说，既然该教义只适用于手稿，那么它在本质上与今天的圣经是毫不相干的。

从负面的立场看，如果最原始的抄本包含错误，那么今天可得到的副本和译本也当然会有错误。从正面的立场看，无误性的捍卫者，如 20 世纪早期协和神学院(Concordia Theological Seminary，圣路易斯)院长弗兰西斯·皮珀(Francis Pieper)，曾从手稿的真确性和无误性的地位作过重要的推论，他们曾强调，为着实际应用的目的(也就是关乎信仰和生活的问题)，现存的抄本和优秀的译本也可以被视作是无误的。无误性的支持者主张基督信徒对现代圣经译本的信心应牢固地建立在对原稿真确性的信心上。

如果一些抄写错误在现存的圣经抄本中已被发现，其他更难发觉的错误或许也存在着。那些声称坚信手稿无误的人必须与其他圣经学者怀着同样的关切，承认并应对现存抄本中存在的文本问题。

逐字默示和无误性

像旧约时代的犹太人一样，耶稣相信圣经的可信性不仅涉及其最重要的教导，还延及最微小的细节："就是到天地都废去了，律法的一点一画也不能废去，都要成全。"(太 5:18，新国际版圣经。)这一观点被使徒保罗重申(徒 24:14；提后 3:16)。耶稣和保罗具有的权威因此支持了对所有圣经所确认之信息的信心。那些称呼耶稣是主并接受其教导的人应该对圣经保持高度的评价，像耶稣一样。

逐字默示和真确性的概念可以追溯到早期教父，它们并非时髦的新观点。逐字默示似乎暗示了无误性，要不然圣灵便是会犯错误的作者。中世纪教会尽管赋予传统与圣经同等的权威，还依然宣称逐字默示和真确性，甚至(原则上)圣

经的全备性。

马丁·路德和其他新教改革家无须再次高举圣经的权威和真确性，因为罗马天主教会也接受它们。他们只是竭力抗击天主教将传统提升至与圣经同等甚至更高的地位的做法。因此，宗教改革并没有产生清晰地确认圣经无误性和真确性的声明。然而马丁·路德和约翰·加尔文的继承者们却作出了此类清晰的声明。

宗教改革之后，理性主义开始抬头。在 18 世纪，理性主义的特点表现为乐观地相信人类的理性及蔑视超自然的力量对人类事务的影响。理性主义者首次严肃认真地声称，圣经同任何其他出自人手的书籍一样，是可能会有错误的。如此论调导致了层出不穷的、对圣经本质和内容的误解(有时甚至是歪曲)。

当代福音派学者对圣经无误性和真确性的怀疑来自一种渴望：认可圣经研究中的历史批判方法，或者与其达成某种形式的调和。但是，许多人认为该方法开始于一种假设——假设圣经不可能是它所声称的那样。在美国的主流宗派中，由主席雅各·A. O. 普雷乌斯(Jacob A. O. Preus)领导的路德宗密苏里总会对圣经无误性采取了一个明确的立场。该宗派明确声讨了整个历史批判方法，认为该方法的假设是当代无误论争议源起之根。路德宗密苏里总会的信徒认为，拒绝此方法并不意味着拒绝学术研究，他们所拒绝的是一些所谓的"研究"——此类研究的前提排除一切将圣经视为超越于凡夫俗子之作的论点。无误性的支持者们通常断言，反对无误论的情况起源于一种反对超自然的偏见，此种偏见原则上不仅会排斥无误论，而且还会排斥任何上帝的监管或默示。

两位为无误论辩护的正统福音派神学家本杰明·B. 沃菲尔德和克拉克·皮诺克(Clark Pinnock)使用了同样形象的表达来描述默示，这就是：无数的圣经经文都支持默示论。不过，再仔细一检查，无数的经文似乎主要由一些大段构成(太 5:18；约 10:35；提后 3:16；彼后 1:21)。圣经似乎暗含了其本身的无误性，因

此无须明确表述它。对许多基督徒来讲，对无误性一个颇具吸引力的论据是耶稣的简单命令“来效法我”(太 11:29;参见约 13:13)。同时辅以这样的事实：耶稣接受旧约圣经为全然可信的，甚至其细节之处(太 5:18;约 10:35)。

信条的立场

绝大多数主流信条都肯定圣经无误的实质。这也一直是罗马天主教会的官方立场，直到在第二次梵蒂冈公会议(1962—1965)时出现了些许的松动(受新教自由派的影响)。在改革宗的宣告中，《比利时信条》(Belgic Confession, 1951)和《威斯敏斯特信条》(Westminster Confession)都肯定了圣经的完美无瑕。类似的立场还出现在路德宗的《奥格斯堡信条》(Augsburg Confession, 1530)以及圣公会的《三十九条信纲》(Thirty-Nine Articles, 1563)中。更多最近的信条，比如1832 年的《浸信会新罕布什尔信条》(Baptist New Hampshire Confession)，视圣经为包含“真理且未掺杂任何内容之错误”。

问题还是错误?

任何细心的圣经读者都会注意到文本中的问题，尽管许多表面的矛盾或可能的错误在不存偏见的详细考察之后就不复存在。然而，即便是在仔细认真的研究之后，一些问题依然存在。对无误性问题的争论常常最终归结为一种选择：是允许那些问题存在，视之为“留待将来回答的问题”，还是将其归入“已证实的错误”一类。通常这一决定反映了一个人最初对圣经和批评方法所持的态度。如果一个人接受圣经为上帝默示的话语，是“设定标准之标准”，那么他不太会将那些问题视为错误，因为这样做意味着他必须拥有其他的，甚至更高级的评价圣

经的标准。从历史角度讲，对无误性的怀疑是随着——而非产生了——这样的信念：圣经只是会出错的凡夫俗子笔下的作品。因此，有一可能性值得考虑：承认圣经有误是先决定要去判断圣经的逻辑结果，而不是让圣经作为所有判断的标准。

有人曾说时间顺序上的不同构成了错误——例如描写耶稣受试探时的先后顺序（比较太 4:1—11 和路 4:1—13）。但是，甚至早在 2 世纪，一个名为帕皮亚(Papias)的基督教作家就已提出福音书作者并非旨在按顺序记录耶稣生活中的事件，这就暗示说，与耶稣同时代的人对此写作方法一点也不会感到惊奇或认为有何不妥。

圣经中有一些经常引起问题的数字，但如果在传统实践的基础上理解，这些数字有时就会变得一目了然，因为当时的人们在计数时有使用大约或模糊数据的习惯。比如，从对所罗门盆子的描述中（王上 7:23）算出来的圆周率(π)值是准确的。但是，科学家或许会说只是大体准确。以色列人在埃及受奴役的时间被预言约为 400 年（创 15:13），但在另一处被更为精确地报告为 430 年（出 12:40—41）。所谓的科学错误通常是由于误解原文中模糊的希伯来文或希腊文本的真正含义而导致的。某些难题依然存在，然而随着新的考古、文本或科学数据被发现，许多 50 年前或者甚至 20 年前令人望而生畏的困难已得到解决。没有哪种理论，不论是神学的或是科学的，可以完全避免难题的出现。利物浦（英国）福音派主教 J. C. 莱尔(J. C. Ryle)说道："困扰其他默示理论的难题要比困扰我们的难题多十倍。"

多样化的福音派立场

在福音派人士内部，相当多的人一直对无误性教义毫无兴趣，一些人实际上

已经将其弃绝。比如许多英国和德国的福音派人士对圣经的可信赖性保持极高的评价，但同时并不采用“无误性”这一术语。他们更倾向于“真确性”或“绝对可信”等诸如此类的术语。一些欧洲福音派人士承认圣经中存在微小的错误；其他没有作出如此让步的人也依然不想拥护无误论。

在美国，林赛尔著作的出版使得无误性问题成为福音派公众关注的问题。许多福音派神学家本来更愿意将精力倾注于其他问题的研究，现在却被迫在无误性问题上声明立场。“分离主义”(separatist)福音派领导人偶尔表示过怀疑，怀疑其他福音派人士(如加拿大神学家克拉克·S.皮诺克)对无误性问题采取“调和”的立场，为要得到或维系自由神学圈内人士的认可。

对于许多自由派的基督徒，如同对一般的非基督徒而言，关于无误性的争论似乎是两个同样不可接受的圣经观之间的争辩。一本书具有超自然的权威——这一概念对这一时代的世俗精神来讲无异于天外来物，极其陌生。甚至卡尔·巴特——或许是20世纪最为人所知的神学家——也很难“推销”其基本上是保守的(但不是“无误论”的)圣经观。那些倡导“动态”的圣经权威观的福音派人士或许更接近巴特的“新正统主义”，而不是B.B.沃菲尔德的“普林斯顿正统主义”。像巴特一样，他们深感无力阻止其学生和继承者们一步步滑向更加相对和调和的圣经观。

结　论

毋庸置疑，历世历代耶稣基督的教会一直坚信默示观。而对绝大多数基督徒来讲，默示本身包含了圣经的无误性，即使在该术语还未被使用之前。最近对无误性教义的争论将焦点同时放在两个方面：(1)细节问题和(2)有关基督徒的权威之终极来源的基要问题。基督徒坚信，耶稣基督——而不是有关圣经或圣

经真确性的教义——是基督教信仰的核心本体。

无误性的表述是为了解释默示的教义。尽管它曾被描述为“较晚和派生之教义”,许多福音派基督徒还是在圣经本身所作见证的基础上接受它。其他同样视自己为福音派的基督徒不接受无误性的教义。针对在圣经真确性和无误性问题上所出现的妥协,警告的钟声已经在19世纪上空响起,主教波尔(Pole)说:“一旦容许蠕虫咬蚀根部,那么看到枝、叶、果一点点地相继腐烂,必定是不足为奇的了。”

参考文献

- Cameron, Nigel M. de S. *Bibilical Higher Criticism and the Defense of Infallibilism in Nineteenth Century Britain*(《十九世纪英国的圣经高等批判和真确主义之辩护》),1987.
- Carson, D. A. and John D. Woodbridge, eds. *Scripture and Truth* (《圣经和真理》), 1986.
- Conn, Harvie, ed. *Inerrancy and Hermeneutics: A Tradition, a Challenge, a Debate*(《无误和释经:传统、挑战、辩论》),1989.
- Rogers, Jack and Donald McKim. *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach*(《圣经的权威和解释:一个历史方法》),1979.
- Warfield, Benjamin B. *Limited Inspiration*(《有限的默示》),nd.

第二部分

圣经正典

旧约正典

R. T. 贝克威思(R. T. Beckwith)

“正典”一词借自于希腊语的 *kanon*，意为量尺——衡量的标准。就圣经而言，正典指那些因符合标准而被收入其中的书卷。从 4 世纪起，*kanon* 就被基督徒用于指称属于旧约或新约的一份权威书单。

至于哪些书应被收入旧约圣经一直存有一些不同的观点。的确，甚至在前基督教时代，撒玛利亚人就弃绝了所有摩西五经之外的书卷。从约公元前 2 世纪开始，一些具有启示文学(apocalyptic)特征的托名著作声称自己具有默示作品的地位，并逐渐在特定派系和群体中得到认可。拉比的文献告诉我们，在基督教纪元最初的几个世纪，一些圣贤出于对内在证据的考虑，对旧约五卷书(《以西结书》、《箴言》、《雅歌》、《传道书》、《以斯帖记》)的正典地位存有争议。在教父时期，就希腊语和拉丁语圣经中的次经是否应被视为默示作品，基督徒中也没有确定意见。对以上最后一点的分歧在宗教改革时期达致顶点。当时，罗马教会坚持次经是旧约圣经的一部分，与其他书卷具有平等地位，而新教教会却否认这些作品的正典地位。尽管一些新教教会将次经作品视为具有启发、教化作用的读物(比如，英国国教一直将其包括于《经课集》内作为“生活的鉴戒而不是用来确立任何教义”)，他们却一致认为：确切地说，旧约正典由希伯来语圣经——犹太人公认并由新约教导所认可的作品——组成。东正教教会曾一度对此存有争议，但最近越来越倾向于站在新教的一方。

使某一卷书在旧约或新约中占有一席之地的不在乎其历史悠久、信息广博、

大有裨益，或长期被上帝的子民传阅并珍惜，而全在乎其内容是否具有上帝的权威。上帝通过圣经作者说话，教导其子民所信及所行。这不仅是启示的记录，也是启示永久保存的书面形式。这就是我们在提及圣经是被“默示”时的意义所指，它使得圣经书卷在这方面与所有其他书卷分别开来。

正典的第一次出现

圣经默示的教义只有在新约里才得到充分发展。但远在更早的以色列历史中，我们已经发现一些书卷被公认为具有上帝的权威，并因此成为上帝子民信仰和行为的准则。这一点可从摩西向会众宣读约书时（出 24:7），或希勒家找到律法书并首先向国王然后向会众宣读时（王下 22—23；代下 34），或以斯拉向以色列民宣读律法书时（尼 8:9，14—17；10:28—39；13:1—3）人们的反应中清楚看到。刚才提到的书卷是摩西五经的部分或全部——最初是相当少的《出埃及记》的一部分（可能是 20—23 章）。对摩西五经同样的尊崇还出现在《约书亚记》1:7 以下，8:31，23:6—8；《列王纪上》2:3；《列王纪下》14:6，17:37；《何西阿书》8:12；《但以理书》9:11，13；《以斯拉记》3:2，4；《历代志上》16:40；《历代志下》17:9，23:18，30:5，18，31:3，35:26。

摩西五经基本上是以摩西著作的身份呈现于世人面前。摩西是最早的，当然也是最伟大的旧约先知之一（民 12:6—8；申 34:10—12）。上帝经常借着摩西说话，正如他借着以后的先知说话一样。但摩西作为写作者的活动也经常被提及（出 17:14；24:4，7；34:27；民 33:2；申 28:58，61；29:20—27；30:10；31:9—13，19，22，24—26）。在摩西的时代还有其他先知，人们也期待更多的先知出现（出 15:20；民 12:6；申 18:15—22；34:10）。后来确实出现了（士 4:4；6:8）。尽管如此，先知活动的大迸发和产生更普遍的影响还是开始于撒母耳。据我们

所知，这些先知的文学作品始于《撒母耳记》（撒上 10:25；代上 29:29），而且其中先知们最早广泛采用的写作类型似乎是历史，后来这也成为《历代志》的基础（代上 29:29；代下 9:29； 12:15； 13:22； 20:34； 26:22； 32:32； 33:18 以下），或许还是《撒母耳记》和《列王纪》的基础，因为它们和《历代志》有大量相同的记载。《约书亚记》和《士师记》是否也基于这种先知历史不得而知，但也是相当可能的。先知适时地记下上帝的命令这一点也可从以下经文明确得知：《以赛亚书》30:8；《耶利米书》25:13， 29:1， 30:2， 36:1—32， 51:60—64；《以西结书》43:11；《哈巴谷书》2:2；《但以理书》7:1；《历代志下》21:12。

摩西和先知之所以写下上帝的信息而非满足于口头传授，是因为有时要将信息传达至异地（耶 29:1； 36:1—8； 51:60 以下；代下 21:12），但也经常是为了将其保存完好作为将来的纪念（出 17:14）或见证（申 31:24—26），以留传后世，直到永永远远（赛 30:8）。口头传授的非可靠性对旧约作者来说是尽人皆知的，有一实例可助说明：玛拿西王和亚们王的邪恶统治时期，律法书竟被丢失。当律法书重新被希勒家找到后，人们对律法的教训竟感震惊，因律法已被人忘却了（王下 22—23；代下 34）。因此，上帝的信息存留的永恒而持久的形式不是口头形式而是书面形式，而这也解释了为什么会有旧约正典的出现。

摩西五经何时最终成型并不确定。然而，从《出埃及记》24 章提及的约书可以看出，像《出埃及记》20—23 章这样的短篇文献很可能率先成为正典作品，之后才逐渐成为包括现今篇幅的书卷。《创世记》也包含有早先的文献（创 5:1），《民数记》收录了古代诗集中的一篇（民 21:14 以下），而《申命记》甚至在摩西在世时就已被视为正典（申 31:24—26），因为这卷书被放在约柜旁边。不过，《申命记》的结尾是于摩西离世之后写成的。

由于先后出现过一系列的先知，早期神圣作品以如上所述之方式被添加、编辑而不干犯《申命记》4:2， 12:32，《箴言》30:6 所警告的亵渎罪，这当然是有可能

的。这一点同样应用于旧约的其他部分。《约书亚记》在最后一章24:1—25记载的约最初是由约书亚亲笔写下的(24:26)。《撒母耳记》包含最初由撒母耳自己(撒上10:25)记录的有关王国的文献(撒上8:11—18)。这两个文献从最初就都是正典:前者被写在示剑圣殿的律法书上,而后者在米斯巴被呈现在耶和华面前。在《诗篇》72:20和《箴言》25:1可看出《诗篇》和《箴言》成书的标记。古代诗集中的一些诗作见于《约书亚记》(10:12以下),《撒母耳记》(撒下1:17—27)和《列王纪》(王上8:53,"七十士译本")。《列王纪》注明了其书来源:《所罗门记》,《以色列列王纪》和《犹大列王纪》(王上11:41; 14:29以下;王下1:18; 8:23)。后两卷书合并在一起大概等同于《以色列列王纪》和《犹大列王纪》,这两卷《列王纪》常被《历代志》的正典作品称为其原始资料(代下16:11; 25:26; 27:7; 28:26; 35:27; 36:8及以简要形式出现的《历代志上》9:1;代下24:27)。这一源头性书卷似乎还合并了诸多亦同样被《历代志》视为其原始材料的预言历史。

并非所有旧约作者都是先知(从狭义上讲),他们当中有些是国王和智者,但他们得到默示的经历使得他们的作品在正典中占有一席之地。《诗篇》作者的默示记载在《撒母耳记下》23:1—3,《历代志上》25:1,而智者的默示记载于《传道书》12:11以下。值得一提的还有《约伯记》中上帝的启示(38:1; 40:6),以及《箴言》8:1—9:6所暗示的《箴言》为神圣智慧的作品。

正典第一部分的完成——律法书

无论是在旧约的其他作品中,还是在之后两约之间的文学著作中,将摩西五经(整体或部分)当作正典提到的情况很多。毫无疑问,其中部分原因应归于摩西五经的基本重要性。在旧约内部,将其他作品视为默示作品或正典作品在很大程度上归因于它们的作者:主要的例外或许是《以赛亚书》34:16,《诗篇》

149:9,《但以理书》9:2。然而,如此频繁地提及摩西五经的另一原因或许在于它是旧约中最早被写成并被公认为正典的部分。这种可能性源自这一事实:它基本上是早期同一位先知的作品,虽然在其死后被编辑,却不再允许进一步增加内容。旧约的其他部分则出自较后期的作者之手,这些书直到从巴比伦被掳归回后才真正完成。早在公元前5世纪的以斯拉和尼希米时代(有可能更早),就没有人怀疑摩西五经已全部完成且被接受为正典。在公元前3世纪,摩西五经被翻译成希腊文并因此成为"七十士译本"的第一部分。公元前2世纪中期,所有五卷书的证据均已发现,包括归于摩西名下的《创世记》(见亚里斯多布鲁斯,被优西比乌在《福音的预备》13.12中所引用)。后来在同一世纪,犹太人和撒玛利亚人的分裂似乎已经完成,而希伯来摩西五经为双方所保存的事实证明它已成为双方共同的财产。这一切证据都表明正典的第一部分已经完结,包括为人熟知的五卷书,不多也不少,仅仅存有很少文本上的异读。

正典第二和第三部分的发展——先知书和圣著

除摩西五经以外,希伯来语圣经与英语圣经的结构不尽相同。五经以外的希伯来语圣经被分成两部分:先知书和圣著(Hagiographa,神圣的作品)。先知书由8卷书组成:历史书《约书亚记》、《士师记》、《撒母耳记》和《列王纪》,以及神谕书《耶利米书》、《以西结书》、《以赛亚书》和十二先知书(小先知书)。圣著由11卷书组成:抒情和智慧书卷《诗篇》、《约伯记》、《箴言》、《传道书》、《雅歌》和《耶利米哀歌》,以及历史书《但以理书》(见下)、《以斯帖记》、《以斯拉—尼希米记》和《历代志》。据此传统顺序,圣著中剩下的路得记被置于《诗篇》的前面,因为它是以《诗篇》作者大卫的家谱结束的。中世纪时它被移至较后位置,与其他差不多篇幅的四卷书放在一起(《雅歌》、《传道书》、《耶利米哀歌》和《以斯帖记》)。值得

注意的是，在犹太传统中，《撒母耳记》、《列王纪》、十二先知书、《以斯拉—尼希米记》和《历代志》分别被视为独立的书卷。这或许显示出在正典作品最初被汇集和抄录时期普通希伯来羊皮卷的容量。

针对这种古老的旧约作品的分类方法，偶尔会有质疑的声音，尽管理由并不充分。尽管也缺乏真正有力的理由，但较为常见的观点认为，这反映了旧约正典的渐进发展，而这种分类具有历史的偶然性。先知书正典性的确立大约在公元前3世纪即告完成，早于历史书如《历代志》以及先知书如《但以理书》（人们很自然地声称它属于此类）被公认为是默示甚至是书写作品。根据这一流行的假设，圣著正典的确立直到约公元90年的雅尼亚（Jamnia）或吉伯尼（Jabneh）的公会议上才得以完成，此时已经是在公开的旧约圣经正典被基督教会采纳之后了。此外，包含多部次经作品的广义上的正典已被亚历山大城讲希腊语的犹太人所接受，并体现在希腊语"七十士译本"中；而这个"七十士译本"也是早期基督教会的旧约圣经。以上这两个事实，或许还连同艾赛尼派对托名启示文学创作的钟爱，成为基督教教父时期旧约圣经正典不稳定的原因。理论上讲似乎是这样。

现实与理论却相当不同。对各书卷的分组并非武断，而是根据其文学特征来分的。《但以理书》是半叙事文体，被放在圣著中（据传统顺序），似乎与历史书放在了一起。既然历史可以出现于律法书（从创世之初到摩西这一阶段的历史）和先知书中（从约书亚到王国末期的历史），为什么不能出现于圣著中，涉及第三阶段历史，即从被掳至巴比伦到重新归回的历史呢？《历代志》位列历史书最后，作为对整本圣经叙述的概括，从亚当到被掳归回。显而易见，先知书正典的确立在《历代志》完成之时并未全部结束，因其所引材料并非《撒母耳记》和《列王纪》，而是作为《撒母耳记》和《列王纪》共同原材料的更为完整的先知历史。先知书中最早的部分融入了《约书亚记》和《撒母耳记》，这些部分的历史的确相当久远；但融入诸如《诗篇》、《箴言》和《历代志》等书的、圣著中最早的部分也同样历史悠

久，这些部分或许甚至在正典第一部分完成之前就已被公认为正典著作。圣著中最新的部分，如《但以理书》、《以斯帖记》和《以斯拉—尼希米记》，隶属旧约历史的末期；但先知书的最新部分，如《以西结书》、《哈该书》、《撒迦利亚书》和《玛拉基书》，也同样属于旧约历史的末期。即便圣著的确可能晚于先知书，这也仅仅是一种倾向性，而二者重叠的部分是相当多的。事实上，或许恰恰是这一假设——圣著成书较晚——导致了将圣著中每一卷书的日期都定得更晚。

既然这两部分中的作品都是出自多个作者之手，且通常彼此独立存在，他们很可能是在不同的时间被分别公认为正典书卷，首先形成一个独立的种类繁杂的书卷合集。然后，当先知的恩赐在一段时期后有所减退，这些书卷的数目稳定下来后，才被更为精心地分类，并被分成两个截然不同的部分。《但以理书》9:2(新标准修订本)提到，“这些书”可能曾是一个完整的文学有机体，松散地组织在一起，不仅有先知如耶利米的作品，还包括《诗篇》作者如大卫的作品。《马加比传下》2章13节有关尼希米图书馆的传统记载反映出这样一个合集的概念：“尼希米建立了一个图书馆，收集大卫的作品、列王关于祭物的书信以及有关列王和诸先知的书籍。”这一传统的古老不仅体现于那样一些相似行为，即在流亡之灾过后必然要采取的行为，还体现于这样一个事实：“列王关于祭物的书信”仅仅是因为它们的重要性而被保存下来，而且当时还未收入《以斯拉记》中(6:3—12;7:12—26)。这之后，像《以斯拉记》之类的作品写成还需要一些时日，以便确认最近的这些作品是否为正典，以及认识到先知恩赐业已结束。只有在这一切发生之后，先知书和圣著的确切划分以及各部分内容的安排方可实现。在公元前2世纪行将结束，《传道书》的希腊文译本序言编写完成之际，这一区分才得以完成，因为这一序言反复提及正典的三个部分。但这一区分似乎也只是完成不久，因为正典的第三部分还未被命名：作者称第一部分为“律法”，第二部分(因其内容)为“先知书”或“预言书”，而第三部分只是简单描述为：“与先前一脉相承的其

他书卷”,“其他先祖书卷”,“剩下的书卷”。这些语言暗示了一个固定完整的书卷合集,但这一合集较之于其中所包括的书卷略显年轻,且不那么稳定。这三部分也曾被1世纪的斐洛(Philo)(《论沉思的生活》,25)以及基督自己(路24:44)所提及,两人皆给第三部分命名为“诗篇”——其最早的名字。

正典第二和第三部分的完成

先知书和圣著被整理成不同部分的时间大约在公元前165年。上面引用的《马加比传下》的传统提及正典历史上的第二个关键时期:“犹大[·马加比]也收集了由于战乱而散落在各处的书籍,我们一直保存着”(《马加比传下》2章14节)。这里提到的“战乱”即旨在摆脱叙利亚迫害者安提阿古·伊比芬尼(Antiochus Epiphanes)的马加比解放战争。安提阿古对经书的敌视被记录下来(《马加比传上》1章56节以下),而且当迫害结束时,犹大的确有可能将它们的副本收集起来。犹大知道先知的恩赐很久以前就已停止(《马加比传上》9章27节),因此当他将分散的圣书再次汇集一起时,他是按照传统顺序安排的。既然到那时为止,这些书卷还存在于不同的卷轴,而这些卷轴必须得以“整理”,那么他要整理完成的将不是“一卷”,而是“一集”,以及这“一集”中的书卷清单:分为三个部分。

在起草书单时,犹大确立的或许不只是先知书和圣著的严格区分,而且还使用了传统顺序及书中的作品编号。一系列作品的汇集必须有一顺序和编号,而传统顺序是以《历代志》作为圣著的最后一卷。《历代志》的这一位置可以追溯到公元1世纪,因为基督在《马太福音》23:35和《路加福音》11:51提到该书,其中的措辞“从亚伯的血到撒迦利亚的血”可能是指从正典的一端直到另一端之间所有被杀的先知,从《创世记》4:3—15到《历代志下》24:19—22。传统正典作品的数目为24(5卷律法书,连同8卷先知书和以上所列11卷圣著),或者为22(如

此,《路得记》被附于《士师记》,《耶利米哀歌》附于《耶利米书》,以便与希伯来字母的数目一致)。24 这一数目首先于公元 100 年记载于《以斯拉续篇下卷》14 章 44—48 节。22 这一数目首先记载于约瑟夫著作(《驳阿皮翁》1.8),正在公元 100 年以前,但也可能记载于《禧年书》希腊译本的残片中(公元前 1 世纪?)。如果 22 这一数目可追溯到公元前 1 世纪,那么 24 这一数目也应该如此,因为前者是后者的改写,以便和字母数保持一致。既然 24 这一数目(将一些较小作品合并成独立单元而不是其他)似乎受到传统顺序的影响,那么这一编排顺序本身也必定同样古老。这 24 或 22 卷书的身份不容怀疑——它们是希伯来圣经中的作品。约瑟夫说它们从无法追忆的远古就都已被接受为正典了。在公元 1 世纪或更早的作品中可以看到对几乎每一卷书的个别性证明,有五分之四的书卷被当时的拉比们讨论过。唯一例外是《雅歌》,或许因为其短小,至今还没有看到对它的个别性证明。

这些证据暗示了在基督教时代开始前,所有正典书卷已为人熟知,并得到广泛接受。那么,为何有人会认为正典的第三部分直到雅尼亚公会议(Synod of Jamnia)——基督教会诞生数十年后才最终完成?主要原因在于:拉比文献记录了针对五卷书的争论,而对其中一些书卷的争论是在雅尼亚公会议讨论后解决的。许多“七十士译本”的原稿在正典作品中夹杂了次经作品,由此促成较宽的亚历山大正典理论。还有一点,库姆兰古卷的发现表明托名启示文学作品曾被艾赛尼派珍爱,并且或许被尊为正典。但是,那些拉比文献记录了类似对许多其他正典作品的学术异议,虽然已得到回应,所以必定是从列单中删去某些书卷的问题,而不是增加的问题。此外,这五卷有争议的书之一(《以西结书》)属于正典的第二部分,而这一部分被认为在基督教时代之前很久就被确立为正典了。至于亚历山大正典(Alexandrian canon),亚历山大的斐洛在其作品中表明,它与巴勒斯坦正典相一致。他提到相似的三部分,并将默示归于所有三部分的许多书

卷，却从没有归于任何一部次经。在“七十士译本”的手稿中，先知书和圣著被基督徒用非犹太的方式重新安排，而增加次经于其中是一基督教现象而非犹太教现象。在库姆兰地区，次经作品更被视为艾赛尼派信徒给标准犹太正典的附录，而非作为其中有机组成部分。这一附录在斐洛谈及特拉普提(Therapeutae)(《论沉思的生活》,25)以及《以斯拉续篇下卷》14 章 44—48 节的描述中有所提及。在库姆兰地区另一同样意义深远的发现是：艾赛尼派，尽管自从公元前 2 世纪就与主流犹太教决裂了，却将一些圣著视为正典，并且可以推测，他们自从决裂开始前就已经如此。

从犹太正典到基督教正典

“七十士译本”被早期基督教教父的作品引用，这些教父(必定是在巴勒斯坦和叙利亚以外)通常使用“七十士译本”或者来自于“七十士译本”的古拉丁文译本。在这些教父的著作中，有广义和狭义两种正典。前者包括那些从基督教时代之前就广为传阅并在教会中受到尊崇的作品(包括次经)，但后者仅限于犹太圣经中的书卷。对于犹太圣经中的书卷，一些学者如墨利托(Melito)、奥利金(Origen)、伊皮法纽(Epiphanius)以及哲罗姆(Jerome)都曾不辞艰辛将其与其他作品区分开来，单独作为上帝默示的。次经从一开始就被教会所知，但越往回追溯就越难将其视为默示的。在新约中，可以发现基督自己承认犹太圣经，而且使用多个当时使用的标题，并接受犹太正典的三个部分以及传统编排顺序。在新约中还可以发现这些书卷分别被作为具有神圣权威的作品来引用——但对任何次经作品却并非如此。唯一明显的例外见诸《犹大书》9 节(引用次经作品《摩西升天记》)和 14 节(引用《以诺书》)。犹大对这些作品的引用并不意味着他相信它们是上帝所默示的，正如保罗引用许多希腊诗人的诗作一样(见徒 17:28；林前

15:33;多 1:12),这些引用并不能赋予这些诗作以上帝默示的特性。

在基督教的前几个世纪显然发生了如下事情:基督将他所接受的圣经作为神圣经书,传给他的信徒,这圣经所包含的书卷与今天的希伯来圣经完全一样。早期的基督徒具有与同时代的犹太人相同的有关正典书卷身份的知识。然而,圣经还未成书,还未装订于两个封面之间,而是人们记忆中的一系列的卷轴。与犹太口头传统的决裂(在某些方面讲是必要的决裂),犹太人和基督徒的分离,以及巴勒斯坦和叙利亚之外的教会对闪族语言的无知,都导致在基督徒中间对正典越来越多的怀疑,于是为了强调,基督徒重新起草了圣经作品的书单,按不同的原则编排,引入新的经文集。这种对正典的怀疑,只可能、也只能在今天得以解决,并按照改教时期的解决方法——回归到新约的教训,回到作为理解根据的犹太背景。

参考文献

- Green, W. H. *General Introduction to the Old Testament: The Canon*(《旧约综览:正典》),1899.
- Harris, R. L. *Inspiration and Canonicity of the Bible*(《圣经的默示和正典》),1957.
- Kline, M. G. *The Structure of Biblical Authority*(《圣经权威的结构》),1972.

Leiman, S. Z. *The Canonization of Hebrew Scripture*(《希伯来圣经的正典化》),1976.
- Lewis, J. P. *Journal of Bible and Religion*(《圣经和宗教学刊》)32, 1964, pp. 125—132.
- Margolis, M. L. *The Hebrew Scriptures in the Making*(《形成中的希伯来圣经》),1922.
- Purvis, J. D. *The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect*(《撒

玛利亚摩西五经和撒玛利亚宗派的起源》),1968.
- Ryle, H. E. *The Canon of the Old Testament*(《旧约的正典》),1895.
- Sundberg, A. C. *The Old Testament of the Early Church* (《早期教会的旧约》),1964.
- Westcott, B. F. *The Bible in the Church*(《教会中的圣经》),1864.
- Zeitlin, S. *A Historical Study of the Canonization of the Hebrew Scriptures*(《希伯来圣经正典化过程的历史研究》),1933.

新约正典

弥尔顿·费希尔(Milton Fisher)

新约是在半个世纪的时间内写成的，且是在旧约完成几百年以后。这一陈述的两点都会受到现代批评家的质疑，他们会扩大旧约和新约完成的时间跨度。然而，本文作者确信其真实性符合历史的事实，并且不论旧约还是新约，确立其正典性的方法皆坚固地建立在这一双重前提之下。

旧约离我们是如此遥远，以至于人们或许认为其成为圣经的重要组成部分缺乏足够的证据。情况并非如此。从某种意义讲，我们所拥有的有关旧约正典的证据远多于新约正典(定义参见前一章“旧约正典”)。我们重申以下事实：我们的主亲自援引希伯来圣经作为上帝满有权威的话语，以此表达了对旧约的认可。

然而从某种意义上讲，耶稣基督借着预示也确立了新约内容或正典。是他应许“但保惠师，就是父因我的名所要差来的圣灵，他要将一切的事指教你们，并且要叫你们想起我对你们所说的一切话”以及“他要引导你们进入一切的真理”(约 14:26; 16:13，新国际版圣经)。

由此可以相应地推出新约之正典性的基本原则。这原则与旧约的正典原则相同，因其可以归结为是否为上帝所默示的原则上。不论是旧约时代的先知还是新约时代的使徒以及上帝赐给他们的同工，承认他们在写作的时候即是上帝的可靠发言人，这一点是决定其作品内在正典性的因素。只有上帝呼出的话语才算是完全的上帝的话语。可以确定地说，所涉及的书卷被使徒时代教会所接

受的时期，也正是它们被某位使徒肯定为是上帝默示作品之时。在对一些新约使徒书信认可中所存有的明显的地域差异或许正好反映了这样一个简单事实：验证本质上首先是局域化的。反之，现在被广泛接受为新约的全部27卷书能最终被各方认可，本身已说明有效的证明的确是在确凿的调查研究之后被确认的。

德尔图良(Tertullian)是3世纪前20年杰出的基督教作家，也是最早称基督教圣经为"新约"的两个人之一。"新约"这一名称更早(约190年)出现于反对孟他努主义(Montanism)的一篇文章中，其作者不得而知。这一名称的使用具有非同寻常的意义，它将新约置于和旧约具有同等默示性和神圣权威的高度。

从现有资料中可以获悉，对构成新约的27卷书的正典性的全面和正式的公众认可经历了一个渐进的过程，而这一过程会带领我们回到新纪元的第4个世纪。这并不一定意味着，这些经卷在那之前就缺乏全部认可，而是说在那之前正式定义正典的需要并不急切。与此可作类比的是某些神学教义在教会历史特定阶段被清晰阐明的方式，如教会前几个世纪基督论的表述以及改教时期因信称义的教义。德尔图良被一些人尊为首次清晰定义三位一体的人，但这一事实并不意味着三一上帝的教义在历史上那一时刻才存在或者圣经不包含这一真理。正是如此，全部新约实际上完成于最后一卷书(不一定是《启示录》)封笔之日，而非人宣告其为圣经正典之日，不论是个人宣告或集体宣告。

尽管新约在很大程度上是旧约启示的指向和应验，二者的形式结构却有些许差异。旧约正典的组织原则是依据其作为盟约文献之本质。尤其是摩西五经带有古代近东其他条约和书面协定所具有的模式之烙印。在旧约中为上帝之民所确定的鉴别权威神圣著作的原则显然也延续至新约中。

尽管新约成书所跨越的时间短得多，它起源的地理范围却相当宽广。这一情形本身足以解释对新约正典的确切内容缺乏自发或即时认可的缘由。由于新约各部分的不同收信人在地理位置上的隔离，在承认一些书卷时必定会有地区

与地区之间不同程度的延迟和一些不确定。

为了理解到底是什么从新约书卷的正典化过程中泄漏出去，我们必须仔细回顾所获得的事实。这将使我们能够分析“如何”以及“为什么”我们的早期基督教先祖确立这27卷书为新约。

历史过程是渐进并连续的，但如果我们将新约正典涉及的这三个半世纪分割成更短的阶段，这会帮助我们明白新约正典形成的过程。有人提到通往正典的三个主要阶段，这意味着，尽管没有确凿的证据，在这一道路上有容易辨认和识别的阶段。其他人只是简单地罗列出所涉及的一个个人物和文献的名字，这样的清单使人难以感知其动态的演变。这里，我们将这个过程多少有些武断地分成五个阶段，试图以此提醒：有关神圣文献之知识的传播以及关于其作为默示书卷之权威性的深层认同是连续进行的，中间毫无间断。这些阶段是：

第一阶段：1世纪

第二阶段：2世纪上半叶

第三阶段：2世纪下半叶

第四阶段：3世纪

第五阶段：4世纪

再次提醒，这不等于说这些是截然分开的阶段，只是说这有助于我们注意到刚才所确定的每个时期突出的主要趋势。在第一阶段，各卷书被写出，并且它们也开始被抄写并在教会内传播。在第二阶段，随着它们越来越为人所知并因其内容而被珍惜，它们开始被作为权威著作引用。在第三阶段末，它们同旧约一并被公认为“经书”，并开始被翻译成其他地区的语言，成为被评论注释的对象。在3世

纪期间，我们的第四阶段，这些书被收集、合并成整本“新约”的过程就开始了，同时进行的还有筛选、过滤的过程，将它们与其他一般的基督教作品区分开来。在最后的第五阶段，4世纪的教父声明关于正典书卷的最终结论已经产生，并且这表明整个教会对这些书卷的接受。如此，最严格正式意义上的正典宣告确立。下面就让我们更详细地罗列出一些团体和个人，他们留下的书面资料见证了我们在上帝护理之下承袭新约的非凡过程。

第一阶段：1世纪

对新约正典作品权威性的确认原则是由相应作品本身之内容确立的。我们会不时看到要向公众宣读使徒书信的劝告。在写给帖撒罗尼迦教会书信的结尾（该书信或许是最早的新约作品），保罗说道："我奉主的名吩咐你们，要向所有的信徒宣读这封信"（帖前5:27，当代圣经）。在该书信前面部分，保罗称赞他们乐意领受他的话并当作“出自上帝的信息”（2:13）；另外在《哥林多前书》14:37，保罗同样提到自己“写的话”，坚持说他的信息应被公认为来自于主自己的命令（同时参考西4:16；启1:3）。在《彼得后书》3:15—16，保罗书信被与“别的经书”并置。既然彼得的书信是普通书信，由此可暗指保罗书信的传播之广，保罗在《提摩太前书》5:18中的用词也极有可能暗示了这一点。他在“经上说”这一句式后并提关于不要笼牛的嘴（申25:4）和“工人得工价是应当的”（参见路10:7）两段经文，这样就暗示了旧约经文和新约福音书之间的对等。

公元95年，罗马的克莱门(Clement of Rome)用从《马太福音》和《路加福音》自由翻译过来的材料写信给哥林多的基督徒，他似乎深受《希伯来书》的影响且明显熟知《罗马书》和《哥林多前后书》，另外他还有对《提摩太前书》、《提多书》、《彼得前书》以及《以弗所书》所作的默想和研究。

第二阶段：2世纪上半叶

至今发现的最早的新约抄本之一是来自埃及的《约翰福音残篇》，被称为《约翰福音瑞兰兹纸草残篇》(John Rylands papyrus)，它证明了大约在公元125年，(在其本人离世后的30—35年之内)使徒约翰的作品是如何被尊崇并抄写复制的。有证据显示，在使徒离世后的30年之内，所有的福音书和保罗书信已为人所知并在所有那些中心被使用，所有证据都是从这些中心流传至我们手上的。虽然有一些较短的书信在某些地方其权威性受到质疑长达50年之久，但这只是归结于在某些场合其作者的身份不太确定。这显示，接受认可并非靠公会议的强制行为，而主要是通过获悉该书作者身份的那一方的正常反应而自然发生的。在教会对某些书信的作者身份或使徒认可并不确定的时候，接受的过程会较慢一些。

最伟大的三位教父，克莱门、波利卡普(Polycarp)和伊格纳修(Ignatius)，以发人深省的随意方式大量使用了新约文献——需鉴别的经书已经被毫无争议地接受为权威。在这些人的作品中，只有《马可福音》(其许多材料与《马太福音》的类似)、《约翰二书》、《约翰三书》、《犹大书》以及《彼得后书》没有被清楚地确认。

《伊格纳修书信》(*Epistles of Ignatius*，约115年)在好几处都与福音书相对应，而且似乎混合了一些来自保罗书信的语言。《训诫》(*Didache*)(或《十二使徒遗训》)，或许更早就参考了文字形式的福音书。最重要的是这样一个事实：克莱门、波利卡普和伊格纳修都将他们自己的作品与具有上帝默示之权威的使徒作品严格分开。

从《巴拿巴书信》(*Epistle of Barnabas*，约130年)中我们首次发现，"经上记着说"(it is written)这一句式(4:14)被用来指称一部新约书卷(太22:14)。甚至在此之前，波利卡普(他与亲眼见过主耶稣传道的人有个人往来)就引用过既包

含旧约又包含新约的引言。在引用保罗在《以弗所书》4:26(在这里使徒援引《诗篇》4:4 并作了补充)中的警告时,波利卡普在其《致腓立比书信》(*Epistle to the Philippians*)中这样介绍这段引言:"正如在这些经书中所说的。"(12:4)此后,希尔波利斯的主教帕皮亚(Papias,约 130—140 年),在某一由优西比乌保存下来的作品中指名提到《马太福音》和《马可福音》,而且他引用它们作为自己阐述的基础,这一点表明他接受它们为正典。另外在 140 年左右,新近发现的《真理福音书》(或许是由华伦提努所著之诺斯替主义倾向的作品)作出了重大贡献,它引用正典新约资源,视其为权威著作,这足以全面保证以下结论:在罗马(这一时期)有新约汇编存在,相当接近并对应我们今天的新约。人们的引用取自福音书、《使徒行传》、保罗书信、《希伯来书》以及《启示录》。

异端马西昂(Marcion)定义了他自己限定的正典(约 140 年),这实际上加速了正统信徒需要在这一点上宣告自己立场的这一天的到来。马西昂放弃整本旧约,只选定《路加福音》(删除第 1 章和第 2 章,因其过于犹太化)和保罗书信(除了教牧书信)。有趣的是,尤其是在《歌罗西书》4:16 那里,他用以弗所代替了"老底嘉"这一名字。

这一阶段末期,殉道者查士丁(Justin Martyr)在描述早期教会崇拜仪式时,将使徒作品置于同旧约先知书相同的高度。他声称,新约中借助基督使徒所传之声音同旧约中借助先知所传之声音是一样的——都是上帝的声音,且是亚伯拉罕凭信心和顺服听见并回应之声音。查士丁在引用新约经卷时也自由地使用"经上记着说"。

第三阶段:2 世纪下半叶

爱任纽(Irenaeus)荣幸地在使徒的门徒波利卡普门下开始他的基督徒训练。

那时，作为里昂的长老，他与主教坡提努斯(Pothinus)有些交往，而坡提努斯自己的背景也涉及与第一代基督徒的接触。爱任纽以新约的权威为基础，几乎引用了所有的新约内容，并声称使徒们被赋予来自天上的能力。他说，使徒们"通晓一切，并有完全的知识……所有作品拥有同等的地位且每部独立作品都是上帝的福音"(《驳异端》,3.3)。爱任纽解释了为什么应该有四卷福音书。他说："道以四重形式赐予我们福音，但是靠一灵联络成一体。"除了福音书，他还提及《使徒行传》、《彼得前书》、《约翰一书》、除《腓利门书》之外的所有保罗书信以及《启示录》。

塔提安(Tatian)是殉道者查士丁的弟子，他将四福音书融会贯通，彼此和谐对照，写出《四福音合参》(*Diatessaron*)，证实它们至公元170年前在教会中的同等地位。那时，其他"福音书"也开始成形，但是他只承认这四卷。170年前后还出现了《穆拉多利经目》(*Muratorian Canon*)，这一文献的8世纪抄本被发现，并于1740年由图书管理员穆拉多利(L. A. Muratori)出版。这一抄本前后两端都已不齐全，但现存的文本显然表明《马太福音》和《马可福音》被包括在这一残篇当中。《穆拉多利经目》残篇以《路加福音》和《约翰福音》开始，引用了《使徒行传》、十三封保罗书信、《犹大书》、《约翰一书》、《约翰二书》和《启示录》。紧随其后的是一个声明，"我们只接受约翰和彼得的《启示录》，尽管我们当中有些人不希望在教会诵读它[《彼得启示录》是否指《彼得后书》?]"。这一列表继续指名拒绝了多个异端领袖以及他们的作品。

这一阶段存在一些译本。到170年左右，对于古叙利亚文和古拉丁文译本的形式，我们确实拥有来自最东方和最西方教会的充足证据，同时有充分的理由期待其他可得证据。新约正典没有再增加，而且整个正典只缺少一卷书，即《彼得后书》。

第四阶段：3世纪

奥利金(185—254年)是3世纪赫赫有名的基督徒。作为著名学者和释经大

家，奥利金批判地研究了新约文本（与他的《六经合璧》同时进行），并对绝大多数新约书卷写出注释和讲解，他强调了这些作品的上帝默示性。

奥利金的弟子亚历山大的狄奥尼修（Dionysius of Alexandria）指出，尽管西方教会从一开始就接受《启示录》，它在东方的地位却有所不同。至于《希伯来书》，其命运则正好相反，其地位在西方比在东方更不稳固。至于其他有争议的书卷（注意，巧合的是，这类作品都是排在后面的——从《希伯来书》一直到《启示录》），在所谓大公书信（Catholic Epistles）中，狄奥尼修支持的是《雅各书》和《约翰二书》、《约翰三书》，而不是《彼得后书》或《犹大书》。换言之，即便是在3世纪末，关于正典同样缺乏定论，正如3世纪初一样。

第五阶段：4世纪

在这个阶段早期，整个图像开始渐渐清晰。伟大的教会历史学家优西比乌（Eusebius，270—340年，315年之前为凯撒利亚主教）在其著作《教会史》（*Church History*，3，3—25章）中确立了他对正典的评估。根据此书，他对4世纪早期正典作品的地位作出直截了当的陈述：(1)普遍被接受为正典的书卷包括四福音书、《使徒行传》、保罗书信（包括《希伯来书》，但其作者身份有争议）、《彼得前书》、《约翰一书》以及《启示录》。(2)为大多数人包括优西比乌本人所接受但仍有争议的书卷，包括《雅各书》、《彼得后书》（争议最大）、《约翰二书》、《约翰三书》以及《犹大书》。(3)《保罗行传》、《十二使徒遗训》和《黑马牧人书》被归为“伪经”，还有其他一些作品被斥为“异端和荒谬”。

然而，新约正典得以全面和最终确立是在4世纪后半叶。367年，亚历山大的主教阿塔那修（Bishop Athanasius）在他的《复活节书信》（*Festal Letter*）中，提出了旨在一劳永逸地废弃使用某些次经作品的信息。这封信警告说“不得增

加;不得删减”,因此它被看作最早的无条件接受 27 卷经书的现存文献。4 世纪行将结束之际,迦太基公会议(397 年)作出决议:“除了正典经书,其他作品一律不得在教会以神圣经书之名被宣读。”这次会议也详细列出了新约圣经的 27 卷书。

君士坦丁大帝统治时期(米兰敕令,313),基督教的迅猛发展和所有新约书卷在东方得到认可有很大关系。当君士坦丁大帝指派优西比乌准备“五十本神圣经书”时,这位历史学家充分意识到哪些是信徒们愿意为此献出生命的经卷,并且事实上确立了承认所有曾受质疑的作品的标准。当然在西方,哲罗姆和奥古斯丁是发挥决定性影响的领袖。这 27 卷书以拉丁文“武加大译本”的形式得以出版事实上最终解决了有关新约正典的问题。

决定正典的原则和因素

从本质上讲,不论旧约还是新约,圣经都是来自上帝的作品,并不是人的作品。正典的核心在于上帝的默示。因此,确立的方法不是如何从几个可能的候选者中挑选一个(事实上**并无**其他候选者),而是随着有关其来源的事实不断为人所知,其真实性被接受,随后被越来越多的人所承认。

从某种意义来讲,被当时教会宣布为异端的孟他努运动(2 世纪中期)刺激了对上帝话语作为书面正典已经完成的确认。孟他努教导说,先知的恩赐永远赐给了教会,而他本人就是个先知。因此,对抗孟他努主义的压力强化了对基本权威的寻求,结果使徒作者身份或使徒认可成为确定上帝启示的唯一标准。甚至在经书记录里,1 世纪的先知都隶属并服从使徒的权威(例子见林前 14:29—30;弗 4:11)。

在宗教改革时期所有一切都被重新检验,这时一些改教家试图找到能够说

服自己及其追随者的有关圣经正典被确立的方法。从某些方面讲,这是改教思想中悲剧性的一面,因为一旦上帝在其护理中为其子民确定了圣经的内容,这已成为一个历史事实,是不可重复的过程。然而,路德建立了一个对圣经书卷的神学检验标准(并质疑了其中一些书卷)——“它们是否有关于基督的教导?”加尔文的主张看来同样是主观的:上帝的圣灵会向教会历史中任何一个时期的每个基督徒个体见证什么是、什么不是他的话语。

事实上,即使是对书面上帝话语的最初的接受(就圣经和历史对我们的教导而言),说认可和接受凭的是直觉都是不妥当的和危险的。它更应该是对基督及其使徒的已知命令的简单顺服,正如我们从最初所见到的,我们的主应许(约 14:26; 16:13)要借其代言人传达一切必要之事。使徒们在写作时意识到这一责任和他们代言人的身份。保罗在《哥林多前书》2:13 的解释就是一个绝佳的例子:“所以我们讲的道不是用人的智慧所教导的言论来讲,而是用圣灵所教导的言语,向属圣灵的人讲解属灵的真理”(当代圣经)。

因此早期教会——对正典比今天的人有更近的关系和更多的信息——检验了古人的见证。他们能够根据使徒性来源分辨哪些是真正和权威的作品。马可与彼得的关系以及路加与保罗的关系赋予他们的作品以使徒性信息。《希伯来书》和《犹大书》也同样与使徒的信息及事工紧密地关联在一起。所有书卷教义的一致性(这一点无可争议,包括曾经被争论的书)或许是一个次要的检验标准。从历史角度上讲,这一过程本质上是接受和承认那些已被知识渊博的教会领袖所担保的作品,正典发展中的本质要素在于:某一书卷先是被最早的受书人全面接受,随之得到进一步的承认和使用。

教会对正典的概念首先源自对旧约的尊崇。正典的概念存在于这样一个信念中:使徒被特别授权代表拥有一切权柄的那位——主耶稣基督——来说话。这样的进展是符合逻辑并直截了当的。那些亲自听到耶稣讲话的人立刻有份于

耶稣的权柄，耶稣亲自将他的话授予信徒，而这些信徒知道耶稣授权他的使徒奉他的名讲话，不论是在他的早期事工期间还是（意义更为深远地）在那之后。使徒代表耶稣所讲之言不论是个人口头表述还是书面表达都得到了教会的认可，使徒所讲之言和使徒书信一并构成了基督的话语。

使徒们之后的一代人得到那些深知使徒有权奉基督之名讲话并写作之人的见证。如此承继下来，第二、第三代基督徒回顾使徒话语（作品）时，认为那就是基督自己说的话。这就是正典确立的真正意义所在——对上帝授权之话语的承认。因此，信徒（教会）没有建立正典，而只是通过承认基督话语的权柄来为其范围作见证而已。

正典批判

尽管我们确信所熟悉的 27 卷书就是新约正典，但还要补充的一点是，依然有人感觉这一问题还未全然解决，或者也许本不应该如此解决。两个反对意见被提了出来，一个认为改教家对自己所提问题给出的解决方法并不充分。我们会回答说，这些问题在历史上早已得到回答，而且路德和加尔文提出的正典性的检验本身并不适当。另一种反对意见以假设教父对信息处理有误为基础，他们提出，几部新约作品写于使徒时代之后，或者至少作者的身份值得商榷。我相信，这些怀疑在以上陈述中已经解决。一个基督徒若坚信上帝的引导工作，并知晓上帝话语之正典性的本质，就不会对所拥有的圣经的可靠性有任何疑惑。

参考文献

- Bruce，F. F. *The Canon of Scripture*（《圣经正典》），1988.
- Gamble，Harry Y. "The Canon of the New Testament"（新约正典）in *The New Testament and Its Modern Interpreters*（《新约及其现代阐释者》）. eds. E. J. Epp and G. W. McRae，1989.
- Harrison，Everett. *Introduction to the New Testament*（《新约概论》），1971.
- McRay，John R. "New Testament Canon"（新约正典）in *The Baker Encyclopedia of the Bible*（《贝克圣经百科全书》），ed. Walter Elwell，1988.

旧约次经和新约次经

R. K. 哈里森(R. K. Harrison)

新旧约著作总是能吸引一些额外的作品，这些作品以书、书的片断、书信、“福音书”、启示录等形式出现。这些作品的作者绝大多数是匿名的，只有少数以为人熟知的旧约人物或基督教会成员的名义将他们的作品公之于众。这些作品形成于两约之间，构成了犹太文学总体中为数不多却极为重要的一部分。作品多数是宗教及政治反抗运动的结果，因为犹太人感觉他们的信仰，甚至生存受到了严重威胁：先是来自希腊文化的异教影响，而后是罗马军队的入侵带来的压迫。

历史背景

简要回顾一下两约之间的历史有助于揭示大多数旧约次经的成书背景。亚历山大大帝于公元前 323 年死后，他的帝国被其四个将领瓜分。犹大划入塞琉古一世(Seleucus Ⅰ)领地范围，但在公元前 320 年又被并入埃及托勒密王朝的版图。这种不断更迭的政治活动贯穿于两约间的大部分时间，成为这一阶段的突出特点，并将巴勒斯坦民众置于严重的政治和社会压力之下。征服者一般会寻求和解；安抚犹太人，托勒密王朝甚至还鼓励他们移居埃及。然而，军事镇压的威胁却从未远离犹大，公元前 205 年托勒密五世突然驾崩，叙利亚安提阿古三世(Antiochus Ⅲ)决定吞并犹大，这种威胁再次成为现实。公元前 198 年，一支埃

及军队向前推进以阻止安提阿古前进的步伐，却在西顿附近被击溃，之后犹大沦为塞琉古王朝的一部分。尽管安提阿古对犹太人比较容忍，却还是像埃及王朝一样坚持对其施行高压政治统治。最终，在希腊时代行将结束之际，近东各处不断爆发的国内冲突引起了罗马的关注，而此时的罗马作为军事政治大国已经逼近了塞琉古王国的最前线。罗马军团于公元前197年进人小亚细亚，遭到了叙利亚的袭击。经过长期作战，西辟奥·阿弗里卡努(Scipio Africanus)于公元前190年在马格尼西亚(Magnesia)击溃叙利亚军队，并因此为罗马军队进一步攻打巴勒斯坦铺平了道路。

与此同时，塞琉古王朝的国王们试图维系自己摇摇欲坠的政权，开始对犹太人实行更为严酷的统治。冲突的相当部分原因是由于这样一个事实：塞琉古王朝已成为异教希腊文化的传播者，并决意将希腊传统渗入正统犹太教内部。“希腊化运动”在安提阿古四世统治时(公元前175—前164年在位)尤为强烈，从而导致哈斯蒙家族(Hasmonean)揭竿而起。犹大·马加比率领下的反抗运动如此成功，致使叙利亚执政者吕西亚(Lysias)保证会恢复犹太人的自由。对支持希腊化的团体来说这显然是一个沉重的打击。公元前142年，犹大脱离叙利亚取得独立，并在约翰·希尔克努(John Hyrcanus，公元前135—前105年在位)的领导下取得了政治和疆界的稳定。尽管如此，犹大的总体形势远没有达到稳定，且因拥护希腊化者与较为传统的撒都该人、法利赛人及文士的冲突而更趋复杂。同时，像死海社团成员这种主张纯净化的宗教团体干脆和正统犹太人分离，并在犹大荒凉旷野之地栖身定居。

公元前64年，庞培(Pompey)进攻叙利亚，并将其并为罗马的行省。竭力镇压犹大暴乱的罗马人遭到了狂热犹太人的进攻，但结果却是犹太人被屠杀于圣殿山上。自此以后罗马军队长期驻守于耶路撒冷，并将犹大并入罗马化的新叙利亚省。之后，希律王朝在罗马的监管下统治该地区，而罗马军队的驻扎也一直

坚持到第二次犹太人起义(132—135年)之后。

见证次经成书的这段历史就是如此充满了前所未有的政治、军事、社会及宗教的动荡不安。据估计,在基督降生时期,罗马帝国每两个人中就有一个奴隶。犹太人抵制希腊文化渗透的运动招致多次镇压和迫害,这使得犹太人渴望被拯救,也激起了他们至少对弥赛亚从上帝而来恢复现世一切这种可能性的兴趣。启示文学详尽地描述了善恶相争以及犹太人对一个新时代的祈盼。在这一新时代中,上帝要以各样属灵的福气赏赐忠心的人。出现于启示文学,尤其是新约次经中的弥赛亚形象通常有一敌基督与其对立,双方都有许多天使般的人物护卫左右。这一文学和属灵世界反映了部分事实和部分幻想,而幻想是在动荡中帮助人们维系盼望的一个重要因素。

尽管死海古卷不能被称为次经,其中一些章节却带有启示文学的特征,如《纪律手册》3章13节至4章26节,《战卷》(*War Scroll*, 1QM)1章15—19节,以及《新耶路撒冷》(5Q15)。一些学者将部分《铜卷》(*Copper Scroll*, 3Q15)当做启示来解释,但绝大多数作者只是视之为一系列被隐藏的财富。

次经和正典著作

尽管最早的旧约次经作品大概在公元前4世纪末就已写成,大多数作品却是出现于公元前2世纪以后,其中一些近乎于正典圣经的副本,而且毫无疑问,在一些群体当中它们的权威性和默示性被认为与受到犹太人和之后的基督徒所尊崇的圣经书卷有相似之处。

那一时期的其他宗教著作并没有自称具有圣经的权威。尽管这些作品偶尔借助传奇和非历史叙述来丰富装饰以增强感染力,其中还是保留了犹太教和初期基督教的一贯传统。由于当时流行开来的书籍不管类别如何都极其稀少,因

此巴勒斯坦人往往对所得之书来者不拒。尽管律法或摩西五经总是被公认为犹太神学正统的标准，对压迫中忍耐的描述以及对与上帝选民为敌者受到应得报应的记载显然也吸引了身处异教压迫中的人们的关注。

同样，尽管福音书和使徒著作与旧约一同构成了基本正典或基督徒普遍认可的圣经目录，诸多额外著述也赢得了基督早期跟随者的重视。那些作品常涉及的内容包括耶稣和门徒事迹以及殉难、启示和属灵教导。一些作品包括一些不仅不符合历史而且极其荒诞怪异的内容，但其他作品则在一定程度上反映了基督精神和使徒教训。与犹太人一样，对早期基督徒来讲，圣经正典的正式确立有一部分是受到了将启示真理的记录与其他宗教传统的写作形式以及异教作品分开的必要性的推动和促进。

没有被收入新、旧约正典的作品在早期基督徒学者作品中被称为“次经”(apocrypha)。这一词的希腊文意思为“隐藏之事”，用于书卷时指那些宗教权威希冀向公众读者隐藏其奥秘的书。这样做的理由是：他们认为那些书中藏有神秘和隐秘的知识，其含义只归原作者所有，因此对一般读者不宜公开。然而，“次经”一词更贬义地应用在一些必须隐藏的作品上。这些作品包含害人的教义和错误的教训，动摇、扭曲读者而毫无教诲作用。由于当时一本书在某个时间只有几个复本在流传，要抑制这些不良作品是相对容易的。冒犯性的作品一般会被当局焚烧，而非隐藏(对比徒19:19)。

隐秘和深奥的教训并非希伯来传统的一部分，希伯来传统的属灵根基建立在希伯来正典圣经的前五卷书上。至于进入希伯来人生活的神秘教条，它们来源于异教，而且通常掺杂了以色列人原本禁止的魔法。只有当智慧的观念出现于《箴言》、《传道书》、《约伯记》及特定《诗篇》中时，犹太导师，如便西拉，才建议听众寻求神圣智慧的“隐秘之事”(《便西拉智训》14章20—21节；39章1—3节，7节)。即便如此，寻求的重点也在于认识上帝的心意和已显明的旨意，而不是研

究某种盛行于希腊化作者和读者中的深奥论述。

公元1世纪末，犹太著作中出现了截然不同的两大流派，一种是适于普通大众使用的一般著作；另一种是只限于知识渊博之士和被授予隐秘知识的人方能明白的深奥著作。于是在《以斯拉续篇下卷》4章1—6节，作者讲述了以斯拉据说是如何在上帝的指引下公布某些经卷（也就是摩西五经），而将其他书卷隐藏起来（也就是涉及末世情形的启示性传统著作）。《以斯拉续篇下卷》14章42—46节提及70本参考书，显然都是写于24卷希伯来正典之后的非正典材料。

"次经"一词用以指"非正典的"要追溯到5世纪，当时哲罗姆（Jerome）强烈要求那些出现于"七十士译本"和拉丁文圣经却未被列入希伯来旧约正典的作品应被视为"次经"。这些作品并非完全被废弃，因为它们是当时犹太民族倾吐感情的诸多文学作品中的一部分。即便如此，它们也不应作为基督教教义的原始资料，充其量也只能作为具有鼓舞性和启发性的辅助阅读文献。

新教神学家通常遵循哲罗姆创立的传统，视旧约次经为"七十士译本"多于希伯来旧约圣经的额外之作。当希伯来语圣经开始在埃及托勒密二世时期（公元前285—前246年）被翻译成希腊语时，有关学者收入一些被排除于广为接受的希伯来正典著作之外却与犹太历史和社会密切相关的作品。正如死海古卷所示，这一过程反映了当时巴勒斯坦一带人们的态度：许多人不会严格去区分正典著作和其他形式的宗教文学作品。犹太教权威人士所作的关于将哪些作品纳入旧约正典的决定很自然地影响到最终构成旧约次经的作品。

从死海洞穴发现的某些抄本和碎片提供了原始文本的证据，使人可以相当肯定地认为最后的正典希伯来著作完成于亚历山大大帝（公元前356—前323年）开始其近东统治之前的数十年。然而，那些作品被逐渐接受为正典的过程却更为滞后。只有当这些作品经过流传、阅读，在与摩西五经的属灵意义对比并得到认可之后它们才被赋予公认的正典身份。因此正典和次经作品的区分与其他

的方式一样，乃是通过具体使用、正统犹太教的普遍认可完成的。早期学者建议，公元100年在巴勒斯坦召开的所谓“雅尼亚公会议”(Council of Jamnia)负责起草了适合忠实信徒使用的旧约圣经各卷书的一览表。然而，之后的研究对这一会议的历史性表示了相当程度的质疑，同时表明那一时期的犹太权威将他们的非正典作品更看作是对忠于信仰的拦阻而非帮助。

旧约次经

犹太人认为应明确排除在正典之外而成为次经的书卷如下：《以斯拉续篇上卷》、《以斯拉续篇下卷》、《多比传》、《犹滴传》、《以斯帖记补编》、《所罗门智训》、《便西拉智训》、《巴录书》、《耶利米书信》、《但以理书补编》(《三少年之歌》、《苏撒拿传》、《彼勒与大龙》)、《玛拿西祷词》、《马加比传上》、《马加比传下》。有些“七十士译本”的抄本包括一些题为《马加比传三》和《马加比传四》的冒充历史的材料。因此，如果次经本身也有不同程度上内容的变化，这都取决于所遵循的抄本的传统。在早期基督教学者当中，对于正典希伯来圣经以及相应的次经材料的严格界定也颇有一些不同的观点。与希伯来和犹太拉比传统的彻底决裂是随着奥古斯丁的著作而出现的。奥古斯丁提出如下观点：次经作品与正典希伯来和基督教圣经的其他著作具有同等权威。为支持哲罗姆的立场，一些反对奥古斯丁的声音不断响起，然而奥古斯丁的观点得到了特兰托公会议(Council of Trent，1546年)的拥护并成为罗马天主教的正统教义。

《以斯拉续篇上卷》似乎是历史素材的汇集。这些历史素材取自旧约的不同部分，尤其是《历代志》、《以斯拉记》和《尼希米记》。但该书另有一处有趣的增补，即三勇士的争论(《以斯拉续篇上卷》3章1节至5章6节)。其中，真理的至高无上竟仰赖书中所记载的不幸的历史错误和矛盾来证明，这与《以斯拉续篇上

卷》的编撰者所取材的正典原文的精确形成鲜明的对照。《以斯拉续篇下卷》主要由犹太启示文学组成。以斯拉在一系列异象中为流亡以色列人的困境而哀哭，同时盼望弥赛亚式的人物来恢复民族先前的荣耀。

《多比传》是民间传说与传奇故事的结合，写于公元前200年左右，目的显然是教导犹太人以得体的敬虔态度敬拜上帝。多比自己在患难中表现出坚毅的性格，在慈善、公义、道德以及宗教职责方面都不愧是其同胞的楷模。同《以斯拉续篇上卷》一样，本书也存在历史及地理上的错误。

《犹滴传》描绘了一位机智勇敢的犹太妇女杀死敌军首领、拯救犹太同胞的故事。然而，这一描述似乎缺乏历史事实的根据，而且也有明显的年代错误和其他错误。

《以斯帖记补编》包括以下内容：末底改之梦；亚哈随鲁王诏书；末底改和以斯帖的祷告；国王面前的以斯帖；反犹诏书；结尾。这些内容的创作目的是要将其嵌入正典《以斯帖记》的文本之中，写作的原文很可能是希腊文。

《所罗门智训》或许编写于公元前100年左右，内容是竭力教导来自《箴言》和《传道书》的有关智慧的教训，但是在其教义上与希腊思想更加接近，而不是与犹太思想。这本书在早期基督教时代广为传阅。

《便西拉智训》也称为《西拉之子耶数的智慧书》，同时得到犹太教徒和基督徒的高度赞扬。作者是一个抄写员，他希望赋予其教导以更为久远的形式，因此利用正典的《箴言》作为模型。他的教导坚决拥护犹太教正统，尽管也透露出了撒都该教派的特点。此书大概写于公元前180年。

《巴录书》主要取材于旧约先知和圣人，形式为一封据称是写给被掳巴比伦民众的公开信。其主题是以色列民的罪、惩罚和饶恕。《耶利米书信》其实是一个谴责偶像崇拜的宗教小册子，大约是寄给被掳巴比伦民众的一封信。

《但以理书补编》包括三个附加部分，这三部分与用希伯来文和亚兰文写成

的正典作品并不一致。《亚撒利雅祷词》赞扬了犹太人被掳巴比伦时上帝的公义；紧接着是《三少年之歌》，描写的是但以理的三个同伴从火窑里被拯救出来，免于死亡。《苏撒拿传》讲述的是但以理如何将一无辜的女子从死亡线上拉回，该故事似乎是以巴比伦常见的传说为基础。《彼勒与大龙》包含两个故事，嘲笑了偶像崇拜，并表明巴比伦诸神的无能。

《玛拿西祷词》包括一篇简短的忏悔诗，在假想中描绘了被囚禁在巴比伦时期，国王如何恳求得到上帝怜悯的故事(对比代下 33:10—13)。

《马加比传上》显然与《历代志》极为相似，记录了民族的"属灵"历史，不过它只是提及了马加比时期。《马加比传上》利用了一些真实的文献资料，尽管某些部分的真实性受到了质疑。《马加比传上》竭力客观地记载哈斯蒙家族。而《马加比传下》以修辞性的笔法简要概括了马加比时代更宽范围中的事件。后者较前者的神学导向更为明显，但存在一些年代错误以及其他事实上的冲突。

旧约次经生动地描绘了基督降生之前那绝望的日子及其中的各种状况。非常不幸的是，军事、政治和意识形态的冲突一直是犹太人生活的一部分，直到反抗罗马统治的战争于 2 世纪结束之时。偶尔在一些时期，如马加比时期，出现过些许的缓和，犹太民族也得以免受军事和异教信仰所带来的沉重压力。但是在大部分时间里，正统的犹太教信徒在本国的土地上沦为被涂炭、受围攻的一群人。一个被一系列的暴行和接踵而至的外族势力(先是埃及人，然后是叙利亚人，最后是罗马人)凌辱的民族的内心被催逼得越来越麻木，他们只能在自己的民族文学作品所刻画的弥赛亚的应许中仰望和盼望自由了。无论如何，民族的拯救只是一个遥不可及的幻影，在与外来政治、宗教影响的斗争中，犹太人暂时从一些启示文学作品所描写的故事中找到片刻的慰藉，这些故事描写了战争时期的英雄主义，逼迫面前的勇敢和决心，失败后的依然宁死不屈，以及对将要来临的辉煌时代的展望。

新约次经

新约时代的基督徒早已熟知犹太次经作品，包括出现于《以斯拉续篇下卷》的启示默想作品，因此不足为奇的是：在新约圣经被创作和流传的过程中也出现了类似旧约次经的文学作品。

然而同旧约次经一样，新约次经也只能在与已确立的正典圣经书卷的关系中来加以考虑。因为新约作品的最早目录《穆拉多利经目》(*Muratorian Canon*)直到约公元200年才编写出来，所以在将哪些作品视为新约次经的官方教会声明出现之前，经过了漫长的岁月。与此同时，林林总总的以宗教性为主导特点的文献层出不穷，并声称具有正统作品的本质，这些文献涉及历史上基督教的方方面面。随着历史的发展，结果事与愿违，次经作品并没有实现自己的初衷。由于新约正典缺乏有关耶稣童年、青少年以及成年早期的信息，一些有关耶稣的"儿童"福音书便承担起这一任务，试图提供给读者本应准确传递下来的历史事实。然而，多数材料全然沉浸于幻想的王国，其内容永不会被聪明的读者接纳为事实。例如在《多马福音》中，5岁大的耶稣被指控违反了安息日，因为他在小溪边用黏土做麻雀，当父亲约瑟来调查此事时，耶稣拍了拍手，泥麻雀就变成了一只活的麻雀，叽叽喳喳地飞走了。

"受难"福音书的创作目的是修饰正典作品对基督受难和复活的描述。作为对基督教教导的补充，许多次经作品似乎在揭示实际上在新约教义之外的思想。从福音书的传统讲，试图填补耶稣生平"空白之年"的努力无论如何都是毫无根据的。而那些涉及不信者最终结局的作品则过于渲染和修饰，以致远远超出新约的描述范围。在一些著名的例子，如各种诺斯替派的作品中，作者蓄意宣传他们从一些使徒式人物那里接受来的异端教导。约1945年，从尼罗河畔的拿哈玛

迪图书馆(Nag Hammadi，Chenoboskion)发现的《多马福音》代表了一类次经作品的意图，它们假借耶稣之名宣传自己的怪异言论和教条，企图赋予其不朽的生命力，如此就可以得到更广泛的流行和接受。

因为所讨论的次经与新约主要作品类型和分类方法有一些相似之处，为了学习者的方便，学者们通常以相似的方法将其归类。主要的次经福音书有：

《阿拉伯儿童福音》

《亚美尼亚人儿童福音》

《巴多罗买基督复活书》

《巴多罗买福音》

《巴希理德福音》

《马利亚降生福音》

《以便尼福音》

《希伯来福音》

《雅各原始福音》

《木匠约瑟历史》

《马西昂福音》

《马提亚福音》

《拿撒勒人福音》

《彼得福音》

《腓力福音》

《托名马太福音》

《多马福音》

也有一些次经使徒行传，传说是记载了没有被收入圣经的使徒的功绩。这些“行传”成为一些传统说法的来源，如彼得被倒钉十字架，以及多马去印度宣教。这些传统的可靠性值得质疑，因为这些作品包含了显然属于非正统教义的材料。即便如此，或许也有少量的准确信息夹杂在了这些总体上是虚构的文学作品之中。

由于这些次经通常具有异端的特点，教会一向反对它们，甚至有时下令将其焚烧（例如，787 年的尼西亚公会议）。《约翰行传》描画了这样一个场面：耶稣在橄榄山被钉时与约翰讲话，解释说这不过是一场表演。在《多马行传》中，耶稣以多马的形象显现，劝诫一对新婚夫妇要保持各自的贞节。禁欲是最突出的主题。其实这反映了柏拉图主义的观点，即蔑视肉体。

许多学者将最早的次经作品《约翰行传》的时间确定为公元 150 年之前。主要的行传（约翰、保罗、彼得、安德烈和多马）很可能是在 2 世纪和 3 世纪之间写成的。这些行传引起了其他行传的纷纷出现，其中主要是神迹故事，写作的目的更像是娱乐而非教导。根据各种分类方式，属于“行传”一类的著作包括：

《俄巴底亚使徒历史》

《安德烈行传》

《安德烈历史》

《安德烈与马提亚行传》

《安德烈与保罗行传》

《巴拿巴行传》

《巴多罗买行传》

《雅各升天记》

《约翰行传》

《伯罗哥罗作约翰行传》

《殉道行传》

《马太行传和殉道》

《保罗受难记》

《保罗与西拉行传》

《彼得行传》

《彼得受难记》

《彼得讲道书》

《斯拉夫人彼得行传》

《彼得与安德烈行传》

《彼得与保罗行传》

《彼得与保罗受难记》

《彼得与十二门徒行传》

《腓力行传》

《彼拉多行传》

《西门与犹大行传》

《达太行传》

《多马行传》

还有大量次经作品属于书信一类。它们通常是托名作品，产生于许多时间跨度很大的历史时期。例如，有一组书信主要是犹太教的，与旧约关系密切，像《耶利米书信》(本文早些时候提到过)。更大的一组书信将焦点放在新约所提到的人物和地方上。这一类的书信作品包括：

《阿加鲁与基督书信》

《使徒书信》

《巴拿巴书信》

《哥林多三书》

《老底嘉书信》

《兰图鲁斯书信》

《保罗与塞内卡书信》

《提多书信》

许多自由派学者也将《彼得后书》和《犹大书》视为次经作品。

还有许多其他的次经作品本质上属于启示文学。这些作品中包括一些材料的补充，如使徒宪章与正典；也涉及在拿哈玛迪图书馆发现的诺斯替主义的著述，其中一些声称描写了基督的教导以及由诺斯替主义作家编撰的"隐秘"指示和少量伪作。

比较研究已经毫无疑问地表明，新约次经作品至多只是保存了一系列有关早期基督教奠基人及其教导的低劣说法。从最坏的角度讲，其叙述完全缺乏历史价值；而且从某些方面讲与新约的属灵价值全然无关。即使在似乎支持盛行于部分早期教会的某个传统的地方，它们所呈现的证据也比从其他渠道获得的证据低劣。有时这些作品既缺乏价值也微不足道，以至于很难解释它们仍然存在的理由。一些次经作品实际上已经失传了，现在只是以引文的形式出现于一些大部头的著作中。

然而不管怎样，新约次经著作在这一点上依然重要：它表明了是什么吸引了当时的普通民众。对这些普通民众来讲，浪漫主义要素在补充公认属灵真理上是必需的。一些故事的讲述的确生动活泼、富于想象，而其他作品如启示文学则

提供了某种形式的逃避主义，想要脱离残酷的现实世界。不管其本质如何，相对于其本身应有的价值来说，新约次经作品都造成了过大的影响。

参考文献

- Allegro, J. M. *The Treasure of the Copper Scroll*（《铜卷的宝库》），1960.
- Charles, R. H. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*（《旧约的次经和伪经》），1913.
- Charlesworth, J. H. *The Old Testament Pseudepigrapha*（《旧约伪经》），2 Vols., 1983, 1985.
- James, M. R. *The Apocryphal New Testament*（《次经新约》），1924.
- Kirkpatrick, P. G. *The Old Testament and Folklore Study*（《旧约和民间传说研究》），1988.
- Robinson, J. M., ed. *The Nag Hammadi Library*（《拿哈玛迪图书馆书卷》），1988（第三卷，修订版）.
- Schneemelcher, W., ed.; R. M. Wilson, trans. *New Testament Apocrypha*（《新约次经》），1963.
- Sparks, H. F. D. *The Apocryphal Old Testament*（《次经旧约》），1984.

第三部分

圣经作为文学文本

圣经时代的文学

弥尔顿·费希尔(Milton Fisher)

将圣经放在其历史的背景下来读,我们对圣经的理解便会更加深刻,对它的欣赏也会更加充分。这包括对圣经创作之前和创作之时存在的其他著作的了解。

一些圣经读者认为,这本无与伦比的书与所有其他著作有天壤之别,因此不应试图去作任何的比较。有些人又走向了另一个极端,他们把圣经和同一时期的其他著作——主要是在过去一个世纪左右发现的著作——放在同一水平线上。很多福音派基督徒不重视我们迄今所知的圣经时代的丰富的文学著作,部分原因是出于对这个错误的回应,另外还有对次经有意识的拒绝。要想了解圣经与其周边文化环境中的文学之间的关系,并深信这些信息是重要的,最好的方法就是引用一些特定的例子。这样做还会有助于介绍一些背景知识,而这些背景知识对于我们理解圣经与圣经以外著作之关系的性质是必不可少的。接下来就让我们继续回答有关圣经世界各民族文学作品的起源问题,考察基督降生之前几个世纪甚至一千年中文学的类型。

典外文献及圣经最早的几卷书

除了圈内很少一些具有开拓精神的学者和那些因为职业或学术的原因要阅读古代近东宗教著作的人之外,这些作品并不太为人所知。考古学家的铁锹挖

掘出的著作已有很多得到破译并付梓出版，但几乎没人真正去阅读。由于缺乏阅读的动机和相关的指导，研究圣经的学生很少有人愿意调查研究一部与圣经，尤其是与圣经最早的几卷书有显著关系的极为重要的文集。

首先让我们来看一看摩西五经，尤其先看一下《创世记》。《创世记》的读者即刻便会注意到前11章和剩余的章节在节奏和风格上的差异。《创世记》1到11章文体正式，结构紧凑，选材精细，内容集中。相反，从12章开始，我们发现作者对亚伯拉罕及其后续三代族长的生平却作了极为详尽的描述。

有人可能解释说早先的一些事实只不过是丢失了，因此到了摩西那个时代已无法获悉。但对于那些相信圣经是上帝所默示的人，以下观点更容易接受：上帝的目的便是将重点放在他对其选民及整个世界的救赎计划上，因为这一计划是通过亚伯拉罕的后裔实现的。因此，当我们进入亚伯拉罕故事的中心时，信息便陡然增多起来。

然而，从比较文学角度讲，《创世记》1章到11章和12章到50章之间的差异还有另一值得关注的地方。前一部分在很大程度上体现了亚伯拉罕的故乡美索不达米亚文化的沉重忧郁的文学笔调和近乎对称的文学结构，后一部分的叙述则具有埃及人极富创造性的、更为敏锐、有时甚至欢快的特点。回想一下，这五卷书的执笔作者摩西是如何“学了埃及人的一切学问，说话行事都有才能”（徒7：22，新国际版圣经），在我们所知道的那个时代的所有人当中，这个人（摩西）是最适合撰写圣经正典首五卷书的人选。

然而，更为根本和重要的是摩西五经作为一个整体的文学形式的问题，在过去几十年中人们对此提出了许多新的见解，使这一问题更加清楚明白。摩西五经写作的历史背景是以色列人离开埃及并在西奈山成为一个神治国家这一惊人的事件。在西奈山，救赎主与他的子民立约。希伯来圣经开头的几卷书本质上就是一份**契约文件**（covenant document），记录了以色列和其君王（上帝）之间这

种盟约关系的起源、目的及要求。

近来对古代近东地区的契约，尤其是公元前2000年条约文献的研究，揭示了它们与摩西五经之间惊人的类似，特别是赫人帝国(Hittite)的诸王拟定的宗主国条约的几个特点与《申命记》以及摩西五经的整体具有明显的相似之处。尽管以色列的经历以及它与耶和华上帝的特殊关系是独特的，上帝用以确认这种关系的形式却完全符合当时社会所熟悉的模式。

关于这些宗主国条约，有必要作一些解释。与君主对本国或皇帝对帝国各部分的绝对统治不同，宗主国对一个小国或弱国只在国际事务方面实行控制，而在国内事务上则允许其拥有很大程度的自主权。事实上，它向被征服的邻国提出的契约或条约无论在经济上还是在军事安全上对该国而言往往是相当有利的。正如在至高者上帝向其选民们提出的西奈之约中，拟定盟约条款的是伟大的君王本人——以“要么接受，要么放弃”的原则为基础(选择后者将面临被弃绝，遭受更为多舛命运的威胁)。上帝向以色列人提出的条件是以这样的语言表达出来的:“如果你遵守……我便赐福与你。”

这些条约中有几个特定的要素清楚地反映在摩西律法中。在一段简短的开场白之后有一个序言，详述订立合约的原因，往往是战胜方对该地区取得了军事上的胜利。然后清楚地说明合约条款——基本条款(就像圣经的十诫)，接下来是附属的律法或条例。迄今为止，我们发现这一切均按照相同的顺序出现在了《申命记》一书中。《申命记》是对盟约的重新宣读(为出埃及后的第二代以色列人)，后几项条款包括对接受盟约的仪式的规定、对在圣所(对以色列来说，就是约柜)存放盟约副本及当众宣读律法的指示。同样，在圣经的相应章节中我们也看到，违背条款将面临受咒诅的威胁，谨守条款则得蒙祝福。将以上的共同之处应用于整个摩西五经，我们就可以把《创世记》的开头几章比作开场白，把其余章节和《出埃及记》的一部分比作历史背景序言，把从《出埃及记》19章一直到《利未

记》比作条约的具体条款。

之所以花一些篇幅来做这些比较，是因为这些比较能够有力地说明圣经内容与圣经以外的著作之间的大体关系。也就是说，虽然圣经在某种意义上确实有别于所有人类的著作，但上帝将它设计得易于为人理解，使它符合接受圣经的民众的思维活动方式。今天，通过了解圣经产生的背景，我们就能更好地明白圣经所讲的内容，明白如何将圣经的教导应用于我们自己所处的时代。

人们常争论的所谓创造的"双重记述"(dual account)，即《创世记》1—2 章，从盟约的角度或许能得到最好的解释。上帝为其受造物设计的第一个盟约的标志(以表示他们对他作为造物主身份的承认)是安息日——第 1 章的六个创造日即指向此。相应地，第 2 章渐渐引到地上最基本的盟约关系——婚姻契约。

远在圣经学者意识到摩西五经与宗主国条约的以上相似之前，人们便已根据更为古老的法典来看待摩西律法。比如，汉谟拉比法典比摩西律法至少早两个世纪，埃什南纳(巴比伦人)、吾珥-纳姆和利皮特-伊什塔尔(均为苏美尔人)的法典更早，关于这一点以及一些神话资料，下面还会进一步谈到，因为它们与《创世记》中对创造和洪水的叙述有关。

许多考古探险在广泛的区域内发掘出一些遗物，通过分析这些遗物的碎片，人们已经渐渐拼凑起古代文学创作活动的真实历史。大约 75 年前，宾夕法尼亚大学在尼普尔(Nippur，今伊拉克，古代的美索不达米亚)发掘出公元前 1750 年左右的刻有苏美尔人楔形文字的泥版，其中有一份至少是公元前 2000 年的文学作品的目录，表明早在公元前 3000 年文字就已经发明，文学创作就已经开始了。大多数学者认为埃及的象形文字也许是在早期苏美尔人文字的推动下独立发展起来的。在公元前 3000 年左右埃及第一个王朝的奠基人美尼斯(Menes)国王之后不久，象形文字的语音系统似乎就已经发展起来了。巴比伦和亚述的抄写员直接借用苏美尔人的表意符号，将其改变成音节文字，记录各自的闪米特语，人

们将它们统称为阿卡得语(Akkadian)。到公元前2000年中叶时,乌加里特的迦南人已经把楔形文字简化为一个只有30个字母的真正的字母表,而在他们的南面则产生了一个线形字母表,后者被希伯来人采用,后来又被腓尼基人传入欧洲和其他地区。

在19世纪下半叶为时25年的发掘过程中,人们在尼尼微的皇家图书馆发现了几千块亚述王亚述巴尼拔(Ashurbanipal,约公元前650年)统治时期的泥版,它们只是从苏美尔人时代流传下来的更为古老的创作的复制品,其中有创造史诗《伊努玛伊利诗》(*Enuma Elish*)和《吉尔伽美什史诗》(*the Epic of Gilgamesh*)的一部分(巴比伦—亚述版的大洪水记载)。20世纪50年代,在位于巴比伦西北幼发拉底河畔的马里,人们发现了更多的泥版(两万多块),这些泥版上刻的内容绝大多数是一些世俗文献——商业和政治上的交流及相关史料。

大约在同一时间,人们在叙利亚地中海岸的乌加里特发现了宗教、史诗、商业文献和书信,根据其内容可以将它们的时间归至公元前1400年至前1200年间。近年来,人们有了同样有价值的发现,在乌加里特东北发现了许多古埃卜拉(Ebla)的石版,其内容涉及亚伯拉罕之前约400年的事情。

从这些零碎的发现中,借着与整个希伯来圣经正典相比,我们可以得到一幅异常完备的全景画面,去了解不同古代民族文学兴趣的类型。苏美尔—阿卡得传统作为主要的一方,与另一方埃及更富创造性和娱乐性的创作截然有别。埃及人也有自己非常复杂的神话和一本来生指南——《死者之书》(*Book of the Dead*)。在这两种文化之间且同受两者影响的是迦南人,其文学作品用的是与圣经希伯来文非常接近的语言,有些作品与圣经本身有极为密切的对应关系——在诗歌表达和宗教术语上相似,但在神学上相去甚远。我们掌握的摩押、亚兰、腓尼基文本虽然很少,但这也显示出他们的文学形式与希伯来人的是如何的接近。

很久以前，人们就被灌输这样的观念：古希腊、罗马（拉丁）文化和文学应被视为独立于东方生活的世界，然而赛鲁斯·H. 戈登（Cyrus H. Gordon）教授和其他一些人的研究表明，地中海盆地各民族之间的接触和思想交流远比传统学者认为的频繁。文化差异确实在两约之间和新约时代比较显著，但时间越往上追溯——回到被荷马史诗理想化的时代，以及浓缩在以色列历史中的希伯来士师和联合王国的国王叱咤风云的时代——各种文化的根源越紧密地交织在一起，甚至维吉尔的拉丁史诗《埃涅阿斯纪》也包含了一些反映圣经时代的因素。

当然，新约著作是处于希腊罗马背景下的，此时古希腊通用语作为交流工具兴盛起来。保存在埃及干燥沙丘里的纸草信件在风格上与新约使徒书信相似。公元前 5 世纪的历史学家希罗多德为观察和记录定了一个高的标准，这为四福音书和《使徒行传》如实地记载基督及使徒的事工铺平了道路。

古代文学类型及体裁

在总结这些宗教和世俗文学对圣经的创作所产生的实际影响之前，我们有必要考察一下在这些不同的国家、语言、文化中发现的文学素材的几种体裁或类型。这些文学类型的数目在 8 个至 15 个之间，具体数目取决于是将某些亚体裁合并还是单独区分。

让我们确定 9 种主要的文学类型，请记住，相似的类型（去除神学和事实上的偏差）在我们的圣经中表现的程度可能更强也可能更弱。

1. **商业文献**在某些地区的发现中占了一大部分。从很早的时代起，商业运作就将书写运用到实际当中，用来保存记录和确认协议。

2. 在目的上与之相去不远的应该是**书信**的使用，用于官员或朋友之间的个人交流。

3. **法典和法庭记录**对于定居的集体生活来讲也是必不可少的，只有这类的书面文献才能确保习俗的一致性。

4. 前面描述过的条约类的**政治文献**在古人看来是极为神圣、不可违背的。这些文献被复制，以确保相关各方都拥有一份，另外还有助于郑重地保存以及便于将其公之于众。我们正不断发现全新的线索，表明古代的识字率是如此之高，令人惊讶不已。

5. **编年史材料**与前一个类别相差不远，因为像皇家编年史这类对当时事件的记录往往具有政治宣传的性质。史诗作品是事实和寓言(fable)的结合。记录古代先知预言的文本可以归于下面将要列举的两个类别中的任何一个，但在这里提一下是有充分理由的。如果这些文本记录的事件从历史上来看并不准确，那么它们假称自己能够提供的“科学的”预测体系显然是无效的。记录预言的文本往往证明比皇家编年史更为可信。

6. **诗歌**作品出现在已列举的所有文化当中，其内容往往是宗教性的，有时是史诗性的，偶尔是娱乐性的，甚至在著名的《汉谟拉比法典》的序言和后记中也发现了诗歌。

7. 当非专业人士考虑对比材料时，他们首先想到的肯定是邻近民族的**宗教文学**。圣经本身首先是一部“宗教”著作。希望到目前为止所说的一切已给了读者足够的知识，使其意识到实际上许多不同类型的人类著作都与圣经的各个部分、各个方面有一定的关系。宗教文本或丧葬、誓约、礼仪性质的铭文的确都与圣经中的某些细节有关系，但主要的兴趣和分析总是放在我们一般称之为神话的这种亚体裁上，不管是否应该如此。

8、9. 与宗教表达本身紧密相连的应该是(8)**智慧文学**和(9)**先知著作**。我们发现前者以不同的形式出现在巴比伦人(专门写天后伊什塔尔的宇宙论著作)、埃及人、迦南人和亚兰人中，其中的每一种，尤其是埃及人和迦南人的创作，

都被声称对希伯来思想和创作产生了直接的影响。占卜者、预言家、迷狂的先知遍布整个圣经时代的世界，其中有很多著作将希伯来先知与这些人并为一类，但实际上，无论是以色列先知宣讲的信息类型还是他们的著作都是无与伦比的。

启示（“揭开，揭露”）文学特指一种（伪）先知性的题材，它们构成了两约之间犹太教和早期基督教著作中独特的一类，这些著作既模仿《以西结书》、《但以理书》和新约《启示录》中的段落，又自称是旧约时代的某位著名圣徒所著，这样做是要在真正的先知预言已经停止的时代赋予其作品以权威性。

古代文学对圣经的影响

关于古代文学对圣经本身的影响，我们已经表明，虽然圣经中有与所有这些文学范畴相似的成分，但它自身是一种独特的作品。圣经以外的著作对圣经的影响诚然是有限的，且受制于圣经的神圣起源。虽然圣经在一些地方引用了其他文学作品（如民 21:14；书 10:13；撒下 1:18；王下 1:18；代上 29:29；徒 17:28；林前 15:33；多 1:12；犹 9，14），这种关系只是表达手段和方式共享的关系，而不是来源或直接决定的关系。

如上所述，大多数人会认为古代那些以宇宙论和史诗为主题的神话创作与圣经的主题最为接近，但是神学和历史的叙事方式却截然相反，以至于不值得在两者之间进行比较。我们可以在诗歌结构及所有组成部分之间、在乌加里特语（迦南语）和旧约的祭祀术语之间合理地作一些更接近的比较，但两者神学上的前提也同样是截然相反的。

对于以色列的先知文学和周边文化中与其具有外在相似性的现象，我们已经作了严格的区分，而这一重大差别也是由来源或成因因素造成的。也许两者在文体和内容上最密切的联系纽带或者共享体现在智慧文学中。这一点值得解

释一下。

在整个古代的近东曾经发展出一个智者阶层——既创作又收集睿智格言的抄写员，他们往往受到王室（见箴 25:1）或祭司的庇护。在埃及，年轻人在老师的力劝下都渴望从事抄写职业，这是最高贵、最有权势的职位。这些经文抄写员受过智慧文学的训练，自己也创作智慧文学。这种特定的创作形式为不同的文化所普遍共有，以至于对于最初出处问题人们一直争论不休。比如，《箴言》22:17—23:14 与埃及的"阿孟尼莫普的教诲"(*The Wisdom of Amenemope*)很相似，到底是谁借用了谁？除以上提到的启示文学体裁外，智慧文学也受到两约之间作者的欢迎，如《便西拉智训》(或《西拉之子耶数的智训》)和《所罗门智训》这类次经的作者以及拉比短文"皮丘阿波斯"(*Pirqe Aboth*，"列祖的格言")的作者。

19 世纪的圣经批评家们提出这样的观点，认为摩西五经中古老的叙事故事和复杂约书是经过多位作者在数个世纪以内创作、修订而成的，他们所持的是一种发展或进化的理论。到 20 世纪考古学家已经发掘、翻译了与创世、大洪水有关的神话，以及摩西之前很久的皇家法典，于是批评家们修正了自己的理论，坚持说希伯来人"借用了"巴比伦人的资源。进一步的发现和细致的比较分析已经充分证实了圣经在内容来源上的独立性，只是在语言、文体、不同的形式方面，圣经以外的文学作品帮助我们将圣经放置于适当的历史和文学背景之下。

新约世界在很大程度上是由希腊文化("希腊精神")和罗马政体确立的。希腊罗马社会的结合共同促成了新约圣经**形式**的诞生，但这并没有使其失去真正的犹太教的根源。对四福音书、《使徒行传》(实际上《路加福音》—《使徒行传》是以希腊文学"通史"的体裁写成)、几种新约书信的广泛研究，以及它们与地中海世界古代文献及断简残片的比较已经证明了这一点。

作这样的观察是很有意思的：那些同时涉猎古典著作(希腊、拉丁研究)与新约这两个领域的学者们如何费尽心机(他们之间意见相互不一)要明确指出圣经

与世俗作品之间恰好是对应的。文学专家谈论的是体裁特征："形式"（语言风格和习语）、"内容"（题材）及"功用"（作者的意图）。不足为奇的是，在第一范畴内圣经和世俗作品有紧密和实用（为了理解和欣赏）的对应关系。在第三范畴内两者大体上相似，但并不完全相似。只是当我们论及"内容"的时候，圣经的独特性才鹤立鸡群般凸显出来，因为在这一点上我们拥有神圣启示的作品，无论信息还是来源都是上帝赐予的。

这种分析的一个作用在于可以阐明在圣经—世俗著作对比中看似貌合、实则神离的本质。如果我们将传记理解为对"历史"的记录，四福音书也许可以看作属于希腊罗马传记类作品。但是对于希腊人来说，由于作者定意要将人物描述成特定类型或范例以供读者效仿，而不是要描写真正的历史人物，所以传记往往表现的是一种反历史的理想主义。而圣经的确描述了历史事实。与希腊著作形成鲜明对照的是，除了神子耶稣基督，故事中没有一个人物被描述为理想人物。

因此，总的说来，圣经，无论是旧约还是新约，并不是完全孤立于那个时代常见的文学类型和表达方式之外，但在权威和教导价值上，圣经却是独一无二、真正无与伦比的。

参考文献

- Aune, David E. *The New Testament in Its Literary Environment*（《文学背景中的新约》），1989.
- Deissmann, Adolf. *Light from the Ancient East*（《古代东方之光》），1927.
- Gordon, Cyrus H. *The Ancient Near East*（《古代近东》），1965.

- ——. *The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations*(《希腊和希伯来文明的共同背景》),1965.
- Livingston, G. Herbert. *The Pentateuch in Its Cultural Environment*(《文化背景中的摩西五经》),1974.
- McNamara, Martin. *Palestinian Judaism and the New Testament*(《巴勒斯坦犹太教与新约》),1983.
- Ramsay, William M. *The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament*(《近期发现与〈新约〉可信性的关系》),1915.

作为文学的圣经

利兰·莱肯(Leland Ryken)

基督教是世界上最具有文学性的宗教,这不应该使我们感到惊讶,因为基督教的圣经是一部名副其实的文学作品。

在20世纪的最后25年,当圣经的研究方法悄然发生一场革命时,研究圣经的学者们又重新认识到了这一事实。圣经的历史背景、神学内容以及成书过程等传统上的主要研究领域已让位于对文本本身的钻研,首当其冲的是对圣经作品的写作形式和文体风格的研究,以及对整个文本的统一性和完整性的关注。

对圣经研究而言,真正意义上的文学方法可以有两个方向。其中之一是把圣经同它产生时的文学背景联系起来。这主要是圣经学者和古代比较文学专家们的研究领域,也是这部书中的另一篇文章的论题。这一领域的学者往往注重去鉴别那些与圣经文本相关的资源。

而更常用的文学研究方法,习惯上是指把圣经置于一个常见的文学语境中,这一语境为人们在高中和大学的文学教育中所习得。这就意味着要把文学批评家和文学教师所使用的文学分析方法应用在圣经的研究上。此外,这也涉及要把圣经同一些常见的文学文本(从荷马史诗到现代戏剧和电影)作一下比较。

这种文学方法就是本文讨论的主题。相对来讲,它对解释圣经的文学起源并不感兴趣,它只是关注圣经里有什么,而不是它是怎样成书的。这类文学批评会让你发现圣经和其他文学作品之间高度的一致性。这并不足为奇,原因也很简单:圣经一直是影响西方文学的唯一最重要的因素。

“作为文学的圣经”简史

把圣经看作文学作品在眼下颇为时髦，似乎这是文学批评的新发现。其实这是错误的，一本研究圣经文学批评史的书表明，把圣经当作文学作品来对待的历史和圣经本身的历史一样古老。

圣经作者的文学意识

圣经资料中包含着能证明其作者文学意识的隐性和显性的证据。在正典里，有一个作者直接站出来阐述自己的写作思想，而这竟是不折不扣的关于文学创作的观点。这段话出现在旧约《传道书》的结尾：

> 再者，传道者因有智慧，仍将知识教训众人；又默想，又考查，又陈说（编排）许多箴言。传道者专心寻求可喜悦的言语，是凭正直写的诚实话。（传12:9—10，标准修订版圣经）

这里有如下几个要点：一是作者的写照。他是一个自觉的作家，仔细地对手头的素材进行挑拣、编排。二是作者对表达的艺术性和美感的专注，这可从“可喜悦的言语”或“让人喜悦的言语”这样的语句中看出。三是作者本人的写作理论所具有的文学性。这是指他意识到自己在用一种明确的文学体裁（“种类”或“样式”）来写作，这里的体裁便是“箴言”（格言）。

圣经的作者们都是自觉的文学艺术家，对此第二个明显的证据是，他们对圣经的书卷做了专门文体的分类。他们把这些体裁称为编年史、谚语或箴言、诗歌、赞美诗、哀歌、比喻、福音书、启示文学、书信和先知书。这表明他们对文体的了解已相当深刻。

关于圣经作者的文学意识的隐性证据更具说服力。一方面，圣经的写作本身显示出文学性。圣经故事的叙述者明显知道故事是根据“开始—中间—结尾”的原则来构造的。他们的故事展现出戏剧性反讽、铺垫、高潮这些在世界各处的故事中随处可见的相同的技巧。

圣经诗歌作者知道赞美诗分为三部分（引言、发展、结局），而哀歌分为五部分（祈祷、怨言或对危机的解说、恳求、对上帝之信心的陈述和赞美上帝的誓言）。他们擅长使用暗喻和明喻，精于运用拟人、呼语和夸张等诸如此类的修辞手段。

圣经的作者对文学资源的出色利用表明他们有着深厚的文学功底。如果我们把他们的作品放在他们所处的远古背景下进行考察，这一点会得到进一步的证实。当我们这样做时，我们会发现圣经的作者在创作时明显受到了周围国家的文学艺术的影响。如十诫和《申命记》就有古代赫人国王所签的宗主国条约的痕迹；《诗篇》29 篇是对迦南人歌颂巴力神功绩之诗歌的戏仿；《雅歌》含有对埃及爱情诗的模仿；《使徒行传》中也有和古希腊文学中的旅行见闻和法庭辩论相似的地方。

早期教会中的争论

圣经是否为文学作品这一问题在教父内部成为争论的焦点。这些人既精于古典修辞学也熟悉圣经研究，他们非常想知道如何能把圣经与古典的写作方式和规则联系起来。他们普遍倾向于将圣经与古典文学对立起来，并通过证明圣经的简洁优于古典艺术之华丽，从而宣告基督教优于异教。

但另一些人就这种对圣经文学性的否定提出了质疑。比如，其中一些人宣称，旧约中的一些诗歌体经文明显是按照古典格律写成的。哲罗姆（Jerome）为自己间接引述古典作家作品的习惯辩护说，他发现保罗在新约中也是这样做的。

中世纪登峰造极的人物是奥古斯丁（这在其著作《论基督教教义》Ⅳ，6—7 中尤为明显）。诚然，奥古斯丁的方法是有其局限性的（如只分析修辞或文体），但

他确立的四个关键原则在对圣经的文学分析上至今依然有用。第一，他断言圣经的作者遵循了古典修辞的普通规则。他解释了《阿摩司书》和使徒书信中的几段，以证明圣经可被看作普通的文学作品。第二，奥古斯丁推崇圣经的雄辩与美感，认为它们具有内在的价值。第三，当他宣称圣经的文体和其传达的信息不可分时，他便奠定了现代文学理论的一块基石。最后，尽管奥古斯丁对圣经文学性雄辩饱含热情，但是把圣经完全等同于其他文学作品又让他不安。比如，他声称圣经的雄辩性不是"由人的艺术和关切创作的"，而是"从上帝之心灵中"流淌出来的。

文艺复兴和宗教改革之融合

十六七世纪代表着对圣经文学理解的繁荣时期。虽然奥古斯丁的观点在他那个时代属于少数人的观点，但在文艺复兴中，把圣经看作文学作品已成为主流。与奥古斯丁的方法只局限在修辞方面不同的是，文艺复兴和宗教改革者主张从内容和形式上对圣经进行多方面的文学解析。当我们发现圣经注释家（路德、加尔文和清教徒）和想象文学作品的作者们都试图把圣经当作文学作品来对待时，更深入的融合出现了。

在文学家当中，为想象文学作品提供基督教的辩护成了把圣经视为文学作品的原动力。菲利普·西德尼爵士（Sir Philip Sidney）的《诗辩》（*Apology for Poetry*）便是一个典型的例子。在为文学辩护时，西德尼重点诉诸圣经对人类经验的具体描述或"形象描述"，同时他也强调了圣经中文体和生动活泼语言的重要性。

芭芭拉·莱沃尔斯基（Barbara Lewalski）的书《新教诗学和十七世纪宗教抒情诗》（*Protestant Poetics and the Seventeenth Century Religious Lyric*）记录了在多大的程度上，宗教改革中的圣经注释家和文艺复兴中的诗人就圣经的文学性的几条基本原则达成了共识。这几条主要原则是：圣经是由多种文体组成的；圣经常常具有比喻和诗歌的特征；圣经非常依赖于象征的手法。值得关注的一点是，圣经的文学

阐释总是与对圣经的宗教信念(即将其视为神圣书卷)结合在一起。

对圣经的浪漫主义世俗化

在接下来的对圣经文学性关注的重要时代,也就是19世纪早期的浪漫主义运动时期,这种结合消失了。我之所以给对圣经的浪漫主义文学阐释方法贴上"世俗化"的标签,是因为它代表了一种对圣经的纯文学的兴趣,即,它缺乏多个世纪以来基督教归于圣经的宗教信念。在许多方面,将圣经视为文学作品而对其顶礼膜拜是诗人发起的运动。

浪漫主义看重圣经的两个文学特性。他们钟情于圣经世界中流溢着的原始的单纯,以及其多数诗歌所蕴含着的充满激情的崇高。C. S. 路易斯(C. S. Lewis)提及那个时代对"原始和激情的嗜好"时作了如下补充:

> 在原始朴素的世界里,国王可能是牧羊人,先知突发而神秘的行为,青铜时代战士们野蛮的激情,帐篷、羊群、旷野、群山组成的背景,主耶稣的寓言和比喻所富含的田园乡村般的朴素美,这一切第一次……成为积极的文学财富。(《钦定本圣经的文学影响》,27)

当西方社会本身变得越来越世俗化时,诗人们便努力地使灵性实在(spiritual reality)回归生活。怀着对神话的渴求,他们渐渐地把圣经看作是包含(用英国诗人威廉·布莱克的话说)"伟大的艺术编码"(the great code of art)的宝库。浪漫主义诗人对圣经的兴趣主要在于把它作为文学资源和模型,而不在于把它当作宗教信仰的源泉。浪漫主义艺术家们在圣经中发现的真理和他们在其他想象的文学作品中发现的真理并无二致,这就是人类经验,尤其是人类情感的真实。将圣经世俗化地尊为文学作品,这一现象一直延续到了20世纪,它也激起了主要因宗教内容而尊崇圣经的基督教团体的反应。

圣经文学批评的胜利

当前，用文学方法来解读圣经的兴趣主要是文学批评家努力的成果。在20世纪上半叶，这项运动几乎不为人知。为数不多的大学文学课教师成功地开设了英语圣经这门课程，他们偶尔也出版有关圣经文学欣赏的书籍和用于文学课程的小册子。

到了20世纪60年代，这一运动已渐渐浮出水面。20世纪最具影响力的文学批评家诺斯洛普·弗莱(Northrop Frye)宣称“圣经是文学教学中最基础的。它的授课应该最早、最全面，这样它就可以沉浸到学生脑海的最底层，而之后所学的东西就可在上面累积”(《培养出来的想象力》,[*The Educated Imagination*],110)。到了20世纪90年代，圣经已成为世俗文学圈子里的一种最新的时尚。

传统的圣经学术研究也对当前的文学方法产生了兴趣。一种范式转变发生了：传统上对圣经的神学和历史关注让位于文学的分析方法。企图在早期圣经研究的流派中寻求这种范式转变的根源，这本身是一种误导。仅是当学者们拒绝那些已主导了其学科研究一个多世纪的方法和成见，对文学批评家用于人文学科领域的方法开始尊重时，时下圣经学者中这种对圣经的文学兴趣才成为可能。

总结

自发地带着文学的期待去阅读圣经，自发地用文学批评的方法去解析圣经，这不只是最近的时尚。它根源于圣经本身的性质。另外，几个世纪以来，对圣经最好的阐释已接受了以下的前提：圣经在其重要意义上是一部文学作品；其意义和阅读的乐趣部分地依赖于是否有能力用文学的方式去理解它。

用文学方法解读圣经的前提

把圣经理解为文学作品意味着什么？对这个问题所作的任何探索都基于以

下前提。认识不到这些前提常会使问题的关键之处模糊不清。

接受文学方法之障碍

一些人把圣经看作文学时有着宗教上的顾虑,这些顾虑一直是用文学方法解读圣经所面临的挑战。其实分析一下,这些顾虑是没有根据的。

一种反对意见把文学等同于虚构作品。尽管一些有着世俗或自由主义倾向的文学批评家明确表明,他们认为圣经大部分是虚构的,这些断言却并不是用文学的方法解读圣经所必然产生的结果。我们不能忽略几十年来,有着世俗或自由主义倾向的历史学家和圣经学者们所作的圣经具有虚构性的宣称。圣经是否具有历史的真实性和准确性,这一问题不属于文学批评的范畴(这一讨论已无新意可添),而是属于圣经学者对圣经的历史真实性所展开的长期争论这一范围。

有人担心,用文学方法解读圣经,就必须接受圣经叙事的虚构性。这种担心其实是建立在对文学虚构性的错误理解上的。尽管虚构在文学中很普遍,但它不是文学的本质特征。使一个文本成为文学的特性并不受材料是史实或是虚构的影响。文学方法依赖于作家对材料的选择和使用,而不在于一些细节是真的发生过还是纯属瞎编乱造。

圣经文本中使用艺术技巧和传统手法并不意味着它的虚构性。可以做以下类比:体育赛事的实况直播中也充满着艺术技巧和各种传统手法,但这丝毫不会减损直播的真实性。在镜头面前,解说员以体育竞技场为背景。在直播的过程中,有时是解说员采访运动员,有时偶尔会被比赛画面的片断所替代。这种传统技巧是很明显的,但这并没有破坏直播本身的真实性。

用文学方法解读圣经的障碍还来自另一种担心。怀有这种担心的人认为,这种方法只意味着纯文学方法,而缺乏圣经对于基督徒所特别具有的信仰意味和权威。因为圣经是一本独特的书,于是一些人主张说,它不可等同于一般的文学作品。依此逻辑,圣经不能用语言学、语法或历史等普通的工具去研究,这一

点没有人会反对。

圣经在一些方面不同于其他书，这一事实并不意味着它在每一方面都与众不同。即使对圣经匆匆一瞥，我们也会知道它使用的是普通的语言和语法，而且它包含着历史。同样明显的是，圣经所使用的文学技巧，在其他一般文学作品中也能找到。

用文学的方法解读圣经并不意味着我们只把它当作文学来读。我们相信，文学这一途径本身可以展现出圣经与那些见诸英美文学选读的一般文学作品的相同之处和不同之处。

圣经的独特性

从定义上说，用文学的方法来解读圣经强调了圣经如何相似于其他文学作品。既然这将成为我讨论的焦点，在此最好还是先指出圣经在哪些最明显的方面不同于这些文学作品。

圣经以上帝为中心，指向超自然的世界，这使它与其他文学作品相比独具一格、无与伦比。在圣经中，上帝是主要角色或演员，在这一方面，其他文学作品是不能与其相提并论的。此外，尽管古代文学都假定存在着超自然的世界及其中的超脱世俗世界之外的场景和人物，但圣经在描绘神圣世界介入现世生活的普通领域时更为连贯和一致。

第二，与其他普通的文学作品相比，圣经更强烈地宣称拥有上帝默示的本质和权威。埃里克·奥尔巴赫(Erich Auerbach)在其经典评论“奥德修斯的疤痕”(Odysseus' Scar)中，通过对比荷马史诗《奥德赛》和圣经《创世记》的叙事技巧，强调了这一差异。他写道，圣经故事中的“宗教意图内含对历史真实性的绝对宣称……圣经对真实性的宣告不只是比荷马的作品急切，可以说是一种专制——它排除了所有其他的主张”(14)。另一位文学学者，C. S. 路易斯，也有类似的发现：

> 在圣经的绝大部分中，一切事情都或显或隐地以“这是上帝说的”将其陈明出来。它不仅是一本圣书，还是一本如此不屈不挠且永远神圣庄严之书，以至于它不欢迎，而且排斥和抵制纯美学的解读。（《钦定本圣经的文学影响》，32—33）

第三，圣经是历史、神学和文学三种作品类型的独特融合。通常是其中的一种主导某个段落，但这并不排除其他类型的存在。处理某一事件的文学性越强，文学的方法就越行得通。但即使是在这种情况下，圣经中的段落也是既需要通过文学的方法来解读，又需要通过历史的和神学的方法来解读，这些是文学作品在通常情况下不需要的。因此，明显的一点是，要求对圣经进行文学批评并不意味着这一方法本身的充分性。

新、旧两约在文学上的统一性

文学学者和圣经学者都一直倾向于把新约文学和旧约文学分开。这种方法把新、旧约当作两种截然不同的文学形式加以对待，形成了以下难以改变的结果：旧约文学得到推崇，新约文学遭到蔑视。

对新、旧约文学形式的僵硬区分是个谬误，这部分是出于文学类别的标签对我们的误导。因为旧约宣传的文体是编年史、诗篇、先知书，这容易让人想当然地设想新约中的文体标签是福音书、行传、书信和启示，它们似乎属于另一个不同的世界。

但是，在新、旧约的作品内部潜藏着能超越这些外在标签的文学形式。这些文学形式是圣经文学的深层结构，实际上，正是它们使得圣经成为文学；也正是它们为整本圣经提供了一种文学上的统一性，而传统的分类则遮蔽了这种统一性。这些基本的文学形式是：故事或叙事、诗歌、箴言、讽刺文、演说和异象作品。叙事和诗歌当然还有众多的子体裁。文学本身具有可辨识的特征，这一观念是

最基本的。

在随后的讨论中，我使用了深层结构作为我的组织框架。就其文学形式和意义而言，我们所发现的一个故事或一首诗歌是来自旧约还是新约并无多大区别。故事就是故事，诗歌就是诗歌。从旧约到新约发生改变的不是文学形式（新增的书信除外），而是那些形式所承载的神学内容。

总结

圣经的文学解读在本质上可以和任何一种神学或宗教立场并存，它不要求接受与从福音角度理解圣经对立的前提。尽管文学解读在本质上要求把圣经视为类似于普遍意义上的文学，但依然可以相信，这种比较同样能表明在哪些方面圣经是独一无二的。

用文学方法解读圣经要求做到两件事。一是要知道把圣经当作文学来解读的含义是什么。二是要对圣经文学作品的“标准”做出界定——知道圣经的什么地方是文学的。这两个题目——文学分析方法以及在圣经的什么地方使用这些方法——将是随后讨论的重点。

作为一种体裁的文学

在考虑特定的圣经文学体裁之前，有必要界定一下“文学”本身的定义。我们发现文学从总体上是一种体裁，即一类拥有自身显著特点的作品。在一篇文章被视为一个故事、一首诗歌或其他任何一种体裁之先，它首先属于更大的范畴——文学。

以人类经历作为主题

文学的主题是人类的经历，而非抽象的事实或信息，这是检验文学最简单的试金石。文学旨在让读者分享一种经历，而非单单领悟概念。

文学是"形象的"(incarnational),它以具体的形式表达思想或意义;它是参与式的,而非简单的陈述。举例来说,文学并不是要表达关于美德和邪恶的抽象命题,而是借助剧情介绍善者、恶者的故事。十诫中的"不可杀人"给出一个准则,而文学却用该隐和亚伯的故事将同样的真理具体化。耶稣没有给"邻舍"下定义,而是讲了一个关于邻舍般好行为的故事(好撒玛利亚人的比喻)。文学的真实性不只与真实想法有关,而且也将这种真实的形式体现于人类经历中——体现于世事的本相中。

由此,文学激发了我们的想象力——意象构成与意象感知的能力。用最近流行的脑研究术语来说,这是"右脑"的语言构成能力。圣经的读者和译者需要的相应能力是一种可以描绘画面、人物及事件的能力。

由于文学是"形象的",它首先要求读者的是:愿意尽可能生动具体地再现文本——与故事中的人物或诗歌中诗人默想的意象分享场景和事件。此外,一篇文学作品不可能缩减到一个思想或一个观点,整个故事或整首诗歌本身是这一意义的体现,因为它是一种经历,而非抽象概念。

文学的真实性部分反映了人类经历的真实性,因此文学具有普遍性。历史告诉我们发生过什么,而文学告诉我们发生着什么——也就是对所有时代的所有人都一样真实的东西。当然,在圣经中这两种创作动力典型地结合在一起。我们可以在多大程度上看到一个文本中具有共性的人类经历,这依然是一个有用的试金石,它可以帮助我们检验它在本质上是否文学作品。

文学体裁

从历史上看,界定文学最通常的方式是看它的体裁(即文学类型)。人类已普遍认可一些体裁(如故事、诗歌和戏剧)从本质上讲是文学的。其他体裁,如历史性编年史、神学论文、家谱等都属于解说性("信息性")的作品。还有其他一些或归于此或归于彼,取决于作者如何处理。比如,书信、布道、演说等体裁如果展

示了文学的基本元素，则可以靠近文学方向。

每一种文学体裁皆有其独特的特征及传统风格。这些特征及风格构成了支配我们阅读一个文本时的一套期望指标，使得我们可以就一段文字提出正确的问题。体裁意识可以使我们有步骤地阅读一段文字，对其轮廓有一个熟悉的把握，并使其细节进入可识别的模式中。认识到一种特定的体裁是如何发挥其作用的可以防止对文本的曲解。

即使我们没有其他的证据，我们也可以单从文学体裁的丰富性判定圣经是文学作品。圣经体裁的列表大体上就是我们在世界文学选读中所能找到的：史诗、起源故事、英雄故事、悲剧、戏剧、讽刺文、抒情诗、喜歌（婚礼诗歌）、挽歌（葬礼诗歌）、颂词（赞美一种抽象特质或人物类型的诗歌或散文）、谚语、比喻、异象作品、书信及演说辞。

特殊语言资源

且不管一个文学文本的具体体裁如何，文学作品运用某些语言资源的比例高于普通语篇。这些资源中最明显的一种是修辞性语言，其中包括暗喻、明喻、象征、转义语言、典故、双关、似非而是的隽语、反讽及文字游戏。这样的语言理应是诗歌的精髓所在，但它却贯穿整本圣经，甚至体现在被认为主要是说明性而非文学性的部分书卷中，如新约使徒书信。

除了拥有如上所述的词汇特征，一篇文章还可以通过句子排列或修辞模式而使其具有文学性。一个例子就是构成圣经诗歌诗句形式的平行对偶句，当然在圣经散文中这一点也很明显。任何以非同寻常的结构引起我们特别关注的句子的安排或许都有资格作为文学技巧的范例——遵循相同模式的一系列问题或陈述、修辞性问句、问答式结构、假想式对话以及（在圣经中非常重要）凝练的谚语。

所有这一切都表明了文体（style）是使圣经具有文学性的因素之一。每当作者使用语言表达一些东西，使得表达本身引起人的关注，或者比普通语篇更能受

益于所用语言,那么相应的文体便赋予该段文字文学的性质。圣经作者一贯善于巧妙运用语言、句法和修辞等文学手段。

艺术技巧

文学是一种艺术形式,以美感、技艺及技巧为其特征。文学的"如何写"与"写什么"同等重要。

各种文学类型所共有的艺术形式包括如下要素:模式或样式、主题或中心关注、有机统一(也称为多样性中的统一,或主题与变奏)、衔接、平衡、对照、对称、重复或重现、变化及统一的发展。这些艺术技巧的要素或以叙述性文体表现,或以诗歌,或以格言等形式表现。但不管什么文体,我们在圣经许多部分中发现的丰富的文学技巧使圣经成为文学巨著。

艺术形式的使用旨在强化所表达内容的影响力,但同时也提供了乐趣、愉悦和享受。用文学的方法解读圣经在很多方面优于传统方法,其中之一在于它为读者欣赏圣经的美感开通了道路。文学分析能够表明圣经是一本极富趣味而非枯燥乏味的书。圣经的艺术成就与圣经整体上的影响力并非毫无关系,它是圣经荣耀的一部分。

通过形式表达意义

文学手法与文学形式紧密相关,在任何语篇中,意义都是通过形式来表达的。在这一背景下,形式这一概念应从广义上来理解,它包括任何涉及作者表达内容的方法。

诚然,通过形式表达意义的原理适用于所用作品类型,但对于文学作品尤其关键。文学有其自身的形式和技巧,并且它们往往比普通语篇的形式和技巧更为复杂、微妙和间接。比如,故事是通过其中的人物、场景及行为来表达其意义的。为了理解这一故事,我们首先要接触其形式,即人物、背景和事件。诗歌通过修辞性语言及具体的意象来表达思想,因此,除非我们抓住它的形式,即诗体

语言，否则便不可能确定诗人想要表达的意思。

文学评论关注圣经作品的“如何写”并非没有意义。它证明了圣经作品可带给人对美感的欣赏和对娴熟技艺的艺术享受，但是圣经的“如何写”也是为了明白圣经的“写什么”。在一个文学文本中，要想分离所说(内容)和如何说(形式)是不可能的。

总结

文学释经方法始于人们能够意识到是什么东西使一个文本成为文学文本。文学作品的界定性特征包括人类经历的具体表现，作为承载意义之形式的文学体裁，文学语言资源的使用，以及艺术技巧的广泛运用。

综上所述，文学方法显然挑战了许多传统圣经学术研究的倾向。对文本一致性的强调对抗了见于圣经注释的原子式分析以及支离破碎的片断——乃因学者努力发掘本为完整的文本背后成书的各个阶段而导致。文学评论的前提，即文学是人类经历的具体表现，对抗了将圣经简化为一个附有相应文献证据的神学大纲。

以文学技巧为焦点意味着承认圣经作者一方在写作时的自我意识，这与口授默写理论或在圣经传递的各个阶段文本的非个人性演变的理论形成对照。对圣经中文体多样性的强调挑战了一般的操作前提(operating premise)：全部圣经仅包含一类素材。

依据以上所列标准，圣经中有多少是文学性的？百分之八十的比例并不算夸张，甚至在主要是说明性体裁的部分圣经篇章中，文学技巧实际上也出现在了每一页内容中。

圣经叙事

叙事是圣经的主要形式。首先，圣经是一系列的事件，穿插以许多解释事件

意义的章节。此外，圣经的整体框架符合故事的开始——中间——结尾这一模式。圣经故事的中心角色是上帝，而故事本身被圣经学者称为“救赎的历史”——记录上帝的创造、护理、审判及救赎的故事。

故事如何展开

故事由三个基本的要素构成——场景、人物和情节。所有这一切都服务于主题——可作为命题来陈述的对生活的洞察。

场景是实物的、时间的和文化的。它们在故事中履行两种主要功能。它们是活动的一部分，为行为和人物提供了一个合适的场所，并允许故事在读者的想象中活灵活现；通常某一场景还具有重要的象征作用，以至于场景本身成为故事意义的一部分。比如在罗得的故事中，所多玛(Sodom)是一个地方的同时也是一个道德怪物，而上帝将这座城变为废墟本身就是这一故事的意义(上帝对罪的审判)。

故事中的人物可以通过多种形式展现给读者：通过故事叙述者对他们的叙述，通过其他人物对他们的回应，通过他们对自身的态度，以及——最重要的——通过他们的行为。不管以何种方式刻画，读者的目标应该是尽可能详实地了解圣经故事中的人物。

叙事体可被理解的前提是：故事中的人物从某种意义上说具有普遍性。他们是普遍人性的代表，承载着大于自身的意义。以他们的故事为基础，圣经读者能够得出关于人类的普遍结论。

情节或行为是故事的主干。故事是围绕一个或多个情节冲突来展开的，可能是身体上的冲突、人与人之间的冲突或道德/精神层面的冲突。情节冲突有开始、可识别的发展和最后的结束。这是构造故事的基本的、必然的方式，也必须据此来分析故事。

在情节冲突发展的进程中，读者会发现一个贯穿行为之中的核心人物，被称为主角(protagonist)，与之对抗的是对手(antagonists)。惯用的叙事策略是将主

角置身于面临考验和需要作出抉择的形势中。读者所知道的真相与对故事角色的一无所知所形成的这种反差被称为反讽。

当读者从故事转向意义，最简单的解释规则是：每个故事从某种程度上都是一个样板故事（example story）。因此，我们需要界定它是什么的样板。文学叙事还有一个约定俗成的惯例，就是故事的叙述者通过挑选细节所创造的世界是作者所理解的世界的写照，反映了现实世界的是非观念。意识到故事的叙述是一种情感表达艺术也很重要：它通过使读者对人物和事件产生正面或负面的情感而表达大部分的意义。

我已经提到的故事的大体特征只是分析圣经故事最低限度的术语。但圣经还包括丰富广博的具体的子叙事类型，而每一种又都有自己的一套额外的惯例。

起源故事

圣经中第一个故事，《创世记》1—3 章，文体上属于古代文学中被称为起源故事的重要体裁。它是一个分为三部分的故事。

《创世记》第 1 章是圣经的创世故事，其中唯一的主角是上帝。故事本身是描写上帝伟大创造行为的一连串事件，其中充满了重复、平衡、进展等要素。

《创世记》第 2 章将焦点从整个宇宙转至伊甸园中的人类生活。统一的主题是上帝对人生命的供应。它是一幅图画，刻画了上帝所计划的人类生活的样子——不论何时何地。

《创世记》第 3 章讲述了在人类经历及世界中罪的起源。这一故事结合了多种常见的叙事类型：诱惑、从纯真中堕落、罪与罚，以及开始（进入罪及其后果）。罪疚心理的描写也是非常突出的。

英雄故事

圣经叙事几乎等同于“英雄故事”这一文体。英雄故事围绕一个中心人物或英雄的生活和事迹而展开。它们源自最基本的文学冲动之一——希望借助具有

代表性和警戒性的人物的生活来表达某一社会的价值观和典型的人生挣扎。英雄故事的主要兴趣在于英雄的品格及命运。

圣经中的英雄故事开始于《创世记》(“起源之书”)。主人公挪亚是当时邪恶世代中的义人,他是上帝拯救的器皿和新世界的祖先(创 6—9)。族长亚伯拉罕的故事(创 12—25)是最长的圣经英雄故事之一。亚伯拉罕既是家庭式英雄又是信靠上帝的属灵英雄。他的家庭英雄主义体现在他对有一个儿子的企盼和他典型的角色(丈夫、叔叔、父亲、家族首领以及财产的所有者)。他的属灵英雄主义明显体现在他顺服上帝的呼召,离开家乡成为流浪者;体现在他相信上帝应许要赐给他一个儿子;也体现在他甘愿献上自己的儿子以撒。

《创世记》中其他两位英雄完成了英雄主义形象的诠释。在专门讲述雅各的故事中,他在很大程度上并不完美(创 25—35),但他的生活依然是英雄式的,因为它展示了上帝如何在不被看好的材料上做工,并最终改变有严重缺陷的人。约瑟的故事(创 37—50)是被称为受苦的仆人这一重要圣经人物原型的第一个例子。属于这一模式的英雄开始遭受不应有的苦难,最后却给他人带来福祉。

《创世记》之后的旧约故事继续围绕着英雄的生活或行动这一模式来展开。不论是在角色还是在个人品质上,大卫都是所有文学作品中最复杂的英雄,他作为成功战士和国王的故事最接近圣经之外的古代文学中的英雄故事。另一个军事英雄的故事是基甸的故事(士 6—8)。但以理的故事展示了一位国家主义英雄、正直且富有政治才华的英雄以及坚定信靠上帝而绝不动摇的宗教英雄。以利亚(王上 16—21;王下 1—2)和以利沙(王下 2—9)的故事塑造了另外一种杰出旧约人物的典型——上帝的先知。

围绕女英雄展开的故事很少,但却引人注目。《路得记》是一个盛赞路得家庭和宗教英雄精神的爱情故事。另一圣经叙事的杰作是以斯帖的故事,描绘了一个民族和宗教女英雄的勇气。以色列人征服西西拉军队的故事(士 4—5)描述

了两个妇女底波拉和雅亿的英雄事迹。

英雄故事的影响在新约中依然明显。福音书是规模宏大的英雄故事。它们是一类叙事文体的纯粹代表，在这种文体中，故事围绕具有模范性的主人公的生活展开，其行动和言语被人牢记并颂扬。《启示录》也是如此，从一开始就竭力宣扬将有一位耶稣基督要来征服并揭开一切事情的奥秘。《使徒行传》也是一个小型英雄故事选集，主要讲述彼得和保罗的故事。

对圣经中英雄故事的简要概括表明，英雄主义行动在圣经中是何等的广泛，并且其中英雄形象又具有何等的多样性。

史诗

史诗是英雄叙事范畴中的一种，是关于民族命运的长篇叙事。一般史诗的主题包括战事、征服、统治、王国等等。超自然的场景、人物、事件往往是史诗的特色所在。史诗是围绕一个史诗式的英雄所展示的史诗式的壮举来展开的，这一壮举通常涉及军事征服。

圣经中最明显的史诗作品是出埃及的史诗，它涵盖了《出埃及记》、《民数记》和《申命记》中的叙事部分。这一史诗围绕从为奴之地向应许之地进发这一英雄壮举展开。像其他史诗一样，它讲述了民族历史上一个关键时刻，并展示了一个权威性的知识宝库，宝库中装满了诞生于那个社会的宗教、道德和政治理想。

旧约中的编年史著作也属于史诗类作品。这类作品既具有民族的视野，同时遵循常见的史诗主题，如战事、征服及统治。这些作品中的主人公都是公众人物。另外，不断出现的盟约的观念赋予了这些故事有关国家前途和民族命运的史诗性特征，从而使它们不只是一些简单的英雄故事。

史诗的冲动在新约中也有体现。福音书描写的场面广阔宏伟、意义重大，以至于它们具有改变世界的史诗性氛围。《使徒行传》以保罗的旅程和使命的探求为中心，叙述了超越于生活之上的事件和具有划时代意义的故事：早期教会在广

袤的地理空间内不断向前推进与拓展。《启示录》作为灵意化了的史诗版本，其实拥有我们可以知道的每一种史诗的主题和风格特征。

悲剧

文学悲剧是展现异常灾难的大舞台。它描述了从繁荣走向毁灭的历程。悲剧的焦点在于悲剧人物——一个社会地位显赫的要人由于偶尔的悲剧性选择而显露出性格中的悲剧性缺陷[亚里士多德称之为悲剧性弱点(hamartia)，新约圣经中翻译为“罪”，即 sin]。悲剧的情节突出了人类选择的要素，这意味着主人公总是应对衰败负责，圣经悲剧的悲剧人物也是理应遭受灭顶之灾的。悲剧模式几乎总是一成不变地由以下六个要素构成：两难困境——选择——灾难——痛苦——醒悟——死亡。

《创世记》第 3 章的堕落故事是典型的圣经悲剧。亚当和夏娃面临重大抉择：顺服还是违抗上帝的诫命。他们犯下悲剧性的错误，如此导致了痛苦和自觉醒悟的一幕幕场景。

圣经悲剧的杰作是有关扫罗王的故事(撒上 8—31)。扫罗的悲剧代表了无能领导者的悲剧。他的两难困境源自他的双重效忠——是坚定顺服上帝还是为取悦人而采取权宜之计。悲剧的中心在于扫罗违抗神的命令没有铲除亚玛力人(撒上 15)，随之而来的就是灾难、痛苦、醒悟和死亡。

还有其他圣经悲剧。参孙的故事也完全符合这一悲剧模式。《撒母耳记上下》记载的大卫的故事符合起初的繁荣之后，灾祸和患难接踵而至的悲剧模式。在典型的悲剧模式中，主人公的衰败局限在一件具体事件上(拔示巴—乌利亚的悲剧)。圣经历史书中其他一些简要叙述也具有悲剧性的轮廓。另外，耶稣的一些比喻也同样描述了一些错误的选择。

尽管悲剧气氛弥漫于圣经各处(在一本致力于描写罪及其后果的书中，这不足为怪)，完全的悲剧却不像我们期望的那样多。圣经是悲剧被消除了的文

集——因人类悔改和上帝赦罪之恩的介入而被消除。

福音书

新约福音书是独特的，与文学形式相比这独特性更在于福音书的内容及主人公的本质。从叙事形式层面上讲，福音书是英雄故事的延伸。它们总是将焦点放在耶稣身上，而且叙述目的明显是讲述有关耶稣的言行。组织原则是松散地(并非严格地)按照时间顺序排列，几乎全部篇幅都用来记录耶稣公开传道的三年时间，其中四分之一多的篇幅用来记述耶稣的受审、被钉十字架和复活。福音书的故事情节不是由单一的部分构成，而是片断式的。

主人公本身解释了这些故事的部分独特性，他对自己身份的宣告是传统英雄所没有的——如他说自己有赦罪的权柄，他为拯救信徒而将舍弃自己的生命，他要从死里复活，他是世界的光等等。他满有能力的作为也同样超越了见于其他文学作品中的一切记载。

尽管福音书中的具体文学形式并无独到之处，但能将各种文学形式集于一身却使其无可匹敌。主人公的所言与所行各占篇幅的一半。在总体叙事框架内，我们可以不断发现这些一般的体裁：比喻，戏剧或对白，布道或演说，以及谚语或箴言。叙事次类型也丰富多彩：天使报喜讯和耶稣降生的故事，呼召或召唤的故事，赞誉的故事，见证的故事，相遇的故事，冲突或敌对的故事，宣告的故事(其中耶稣说的每句话总是与相关的某一事件联系起来)，神迹的故事以及受难的故事。

比喻

绝大多数人一想到圣经的叙事，出现于头脑中的便是耶稣的比喻。这些比喻是简短的虚构故事，包含易于领会的思想，这些思想通常涉及天国的某一方面。尽管某一比喻通常带有某一单一的主题，但也经常具有附加的思想，以作为整体意义的一部分。

比喻，作为民间故事的一种，遵循多个世纪以来一贯流行的叙述故事的规则。这些叙述成分包括朴素现实主义、行动的简洁、悬念、烘托（鲜明的对比）、重复（包括三重重复）、结尾强调、普遍性格类型以及人物原型。许多比喻包括非现实或夸张成分——主流现实主义中的一道狭小“缝隙”，使得我们在会心一笑之余进一步探究表层之下更深的含义。

比喻绝不至于简单到只具有表层意义，只有当我们视之为寓言——具有双重意义的故事——时，其真正意义才会浮出水面。与一般的学术知识相反，我们有六个毫无缺陷的理由相信，比喻原本必定是寓言或象征性的故事。其中之一就是“比喻”(parable)这一词的辞源，意思为“一并扔出”，暗示了双重内涵的存在。恰恰是故事的简明性促使我们超越现实的表面看到意义更深的灵性层面。比喻中许多细节都载有传统的象征意义（上帝是父或葡萄园园主，种子是上帝的话，等等）。比喻的非现实主义成分也显示了更深层面的意义。此外，唯有当我们开始将第二层意义附着在细节上思考时，如将撒的种子理解为福音而土壤的类型是听者不同的反应，比喻的宗教目的才浮现出来。最后，耶稣在阐释自己所讲的两个比喻时（太 13:18—23， 36—43)，对故事的每一个细节都赋予了相应的寓言意义。

全面处理比喻自然包含四个阶段的分析。首先，视其为文学故事，探究叙述成分，如场景、人物和情节。第二，识别细节的寓意或象征意义。以此分析为基础，可以陈明隐藏在比喻内部的主题或思想。最后一步是应用——既对当时听众也对现代读者。

圣经的诗歌

诗歌可算圣经中第二种最重要的文学体裁。诗歌可从两个主要特征得以确

认——诗句形式和诗体习语或诗歌风格的存在。

对句

圣经诗歌的诗句形式被称为对句。它并非依靠押韵而是由意义对偶句或三连句组成。对句可定义为两行或多行用词表意不同但语法形式相似的句子。

圣经诗歌中的对句主要有四大类。同义对句(synonymous parallelism)借助相似语法形式或句子结构重复表达相同的思想：

诸天述说神的荣耀；

穹苍传扬他的手段。[1]

在对比对句(antithetical parallelism)中，第二行用第一行的否定式或对照式表达与之相同的真理：

因为耶和华知道义人的道路，

恶人的道路却必灭亡。[2]

在渐进对句(climatic parallelism)中，第二行通过重复并扩展第一行的部分文字以完成第一行的意思：

神的众子啊！要归给耶和华，

你们要把荣耀和能力归给耶和华。[3]

综合对句(synthetic parallelism)由一对句子组成，它们共同形成一个完整单位，其中第二行完成或展开第一行的思想(但不重复第一行的任何词句)：

在我敌人面前，

你为我摆设筵席。[4]

对句有几个效果：它是圣经诗歌的一种艺术创作手法，展示了对语言的娴熟运用，给人留下印象；它同样是一种记忆策略——有助于记忆、背诵甚至在口头创作原文时即兴表演；对句还具有放慢的作用，让我们将思想或情感的棱镜转向光，可取得助人默想的效果。

诗体习语

诗人的语言是独具一格的，此处所提及的诗体习语是诗歌作品的核心；它比具体表达一首诗的诗句形式更为重要。

首先，诗人凭意象——命名感官事物或动作的词语——思维。诗歌尽可能地避免抽象，但在圣经诗歌中对句的诗句形式总是使诗人将抽象陈述与具体事物结合起来。诗歌要求读者感受一系列的感官经历。在经验了意象之后，我们需要对其阐释——它的内涵、它与诗歌主题的关联、它的情感意义以及在特定篇章语境中它的意义是肯定的还是否定的。

诗歌另一个普遍存在的要素是对比。它通常既采用暗喻形式（隐含的对比）也采用明喻形式（外在的对比，使用指示词“like”或“as”）。暗喻和明喻都是基于关联的原则，“暗喻”这一单词本身就暗含了这一意思，它在希腊原文的意思是“超越、传送”（将一个对象的特征“传送”到另一对象，使之得到“超越”其自身的某种意义）。

暗喻和明喻赋予读者双重职责。一是体验该意象的字面意义。如果诗人告诉我们“耶和华神是日头、是盾牌”（诗 84：11），我们必须首先体验太阳和盾牌作为物理现象的存在，然后必须进一步解释并界定上帝如何像太阳和盾牌。暗喻和明喻都是以意义迁移原则为基础的，它们确保在某一层面的效果，然后要求读

者将那些意义(通常是多重的)迁移到另一层面——诗人实际想表达的主题。

另外几种修辞方法完善了诗人的创作。拟人是将非人事物(通常是无生命的)看成能行动或能回应的人来对待。夸张(为了取得效果有意识地夸大)并非表达字面事实而是情感事实。另一表达强烈感情的方式是呼语(apostrophe)——将不在场的人或物假想为在场并能聆听而与其讲话。而典故则是提及过去的文学作品或历史。

作为基本诗歌形式的抒情诗

圣经充满了具体的诗歌形式,因此重要的一点是指出"诗歌"这一概念实质上是"抒情诗"的同义词。几乎所有圣经中的诗都应被看作"抒情诗"这一"属"的样本,而后才被当作某种具体"种"的样本。

抒情诗是一种简短的诗歌,通常是为吟唱而作,表达说话者的思想,特别是情感。换句话说,抒情诗的可识别性特点有三个:抒情诗是简短的、个人或主观的(说话者用自己的声音说话)以及沉思的或情感的。

效果的统一在抒情诗中是至关重要的,取得这种效果的最佳方式便是使用"主题与变奏"的模式来分析某一特定单元是如何服务于最高主题的。大量的抒情诗是建立在三段论结构原则上的:陈述主题的开场白(推动诗人吟诵的动力)、展开主题和结语。抒情诗诗人通过从四种可能中进行挑选来展开主题:重复、罗列或列举、联想(从最初的想法延及另一相关想法)和对照。

《诗篇》

圣经中最知名的诗歌集是《诗篇》。它是经收集整理以便在耶路撒冷圣殿崇拜时使用的诗歌的总集。所有诗篇都是抒情诗诗作,但是众多子类型的存在使得在用文学方法解读诗篇时对文体的考虑也成为一个尤其重要的因素。

《诗篇》种类中数目最多的是哀歌或怨歌。哀歌具有固定的形式,包括五种成分,它们可以按不同的顺序出现,也可以在某一诗篇中多次出现。这些成分包

括：祈祷或向上帝呼求、哀叹或抱怨(说明危机所在)、恳求或哀求、陈明对上帝的信靠以及最后宣誓赞美上帝。

《诗篇》中的第二大类是赞美诗，遵循三段论形式。以号召赞美为开始，这可以包括多达三种的成分——呼吁一起来赞美上帝、指出接受命令的人或群体的名字以及确定赞美的方式(声音，竖琴等)。赞美的发展围绕罗列值得称颂的事迹或上帝的属性来展开，尽管偶尔也出现刻画技巧。赞美诗以终止符作为圆满结束，通常采用简短祷告或祈愿的形式。

识别《诗篇》中另外子类型诗歌的基础在乎内容而不是形式。主要种类有自然诗、崇拜诗(也称为锡安之歌)、忏悔诗、历史诗、王室诗歌、默想诗、赞美某一人物类型或抽象品质并因此被称为"颂辞"的诗歌、咒诅诗以及喜歌(婚礼诗，诗 45)。

雅歌

《雅歌》是爱情诗歌的汇集，这些诗歌一并构成喜气洋洋的喜歌(婚礼诗)，喜歌围绕某一具体求爱和婚礼来展开。这些诗歌是田园爱情诗，诗中的场景是乡村，在诗中恋人们被描写成(至少部分是虚构的)牧羊人或牧羊女。抒情诗集不是叙述故事的一种方式，相反，《雅歌》描写一系列的感情和心绪，在意识流的原则上进行总体架构。

《雅歌》的风格和具体文体与爱情诗十分接近，既古老又现代。这种风格是有意地人为描述，并极富感官性、隐喻性、夸张性，而且激情洋溢。在田园诗总的框架内，这些特有的体裁包括求爱、赞美爱人、表达作为象征的记号(列举爱人的特征，每一部分都用自然中的物体比拟)、求婚和婚礼诗，以及离别诗、思念诗和重逢诗。

新约赞美诗

抒情诗在新约中同样随处可见。耶稣降生的故事(路 1—2)中充满了耶稣降生赞美诗。我们同样可以在使徒书信(弗 5:14，提后 2:11—13，来 1:3)中发现赞

美诗的片断。崇拜赞美诗也不时穿插在《启示录》中的各种异象(如 4:8, 11; 5:9—10)。三首著名的基督颂诗尤其值得关注:《约翰福音》1:1—18,《腓立比书》2:5—11,以及《歌罗西书》1:15—20。

颂辞

颂辞横跨旧约和新约。尽管圣经中有些颂辞是用散文而不是用诗歌形式写成,但它们实际上是抒情诗,并且形式逐渐固定化了,以至能够很轻易地用希伯来对句的形式来印刷。

颂辞是用一首诗或短文写成,用来赞扬一种抽象品质或者一种概括性的人物类型。常见的主题有:简介颂扬的对象(人或物)、这一对象高贵古老的家系,罗列或描述值得称颂的行为和品质、该对象出众或不可或缺的性质,伴随被颂扬之物的奖赏和回报,以及最后力劝读者效仿该对象。

赞美抽象品质的圣经颂辞包括赞美智慧的《箴言》(3:13—20;8)、上帝的律法(诗 119)、爱(林前 13)以及信心(来 11)。赞美某一性格类型的颂辞包括《诗篇》1、15、112 和 128(敬畏耶和华的人),以及《箴言》31:10—31(才德的妇人)。《以赛亚书》53 章中的受苦仆人之歌也是这类体裁的模仿之作,赞美了因不同寻常的原因而受苦的仆人。

圣经中另外的诗歌部分

除了我所提到的诸多诗歌外,认识到诗歌作为一种基本形式出现在通常属于另一文体的圣经作品中是很重要的。《约伯记》作为剧本除了散文叙述体框架之外,也采用诗歌体来表达。绝大多数旧约先知书是用突出的诗歌形式写成的,旧约智慧文学也是如此——《箴言》和《传道书》(甚至其中的散文章节实际上都是诗歌)。从圣经所包含的故事中,我们发现了如此种类繁多的抒情诗形式,如拯救之歌(《出埃及记》15 章的摩西之歌和《士师记》5 章的底波拉之歌)和挽歌(在《撒母耳记下》1 章,大卫为约拿单所作挽歌)。

新约依然延续了诗歌的体裁。耶稣是世界上最著名的诗人之一，他的讲道富含意象、暗喻、夸张、激情，并充满吊诡性的隽语，句子流动之间充满大量的对句结构。新约使徒书信是唯一不那么具有诗歌特点的作品。启示录则依赖诗歌的主要成分——意象、象征和典故。

圣经的其他文学形式

圣经戏剧

虽然圣经中没有哪卷书是为舞台而创作的，虽然只有一卷书形式上是戏剧，但圣经中戏剧的冲动却随处可见。圣经大范围使用直接引语，这在古代文学中无与伦比，而且在现代小说出现之前这一点也一直是空前的。由处于特定场景中的人物的对话营造戏剧化的场景到目前为止是圣经叙事最常见的方式。同样的，先知书是宇宙性戏剧，发生在以整个世界为背景的大舞台上；而《启示录》也充满了刻意描述的场景和对话，这很可能受到了希腊戏剧传统的影响。

《约伯记》是圣经中唯一一部结构为戏剧的书卷。该书提出一个问题——为什么义人要受苦？然后呈现书中人物在辩论这一问题可能的答案时所发表的言论。当然，这些言论比我们在现代戏剧中所期待的要冗长且更像演说。正如在所有戏剧中我们注意的焦点都在于人物的冲突，在该书中约伯也是随时在和来访者以及上帝展开辩论。如果在读《约伯记》时主要想寻找行动，这会招致困惑和费解：节奏有些松散，发言人都在重复着一些普通的观念。但诗歌体风格却会容许我们纵情沉溺于探讨一个思想是如何表达出来的，因我们会听到所有观点都至少要讲两遍。

这部戏剧的上层结构至少有三个层面。第一个有助于统一的组织原则是：主人公祈求明白事件的缘由并能和上帝保持合一。第二层统一是朋友们错误的

想法所带来的表达上的愚钝，其喋喋不休的演说提供了一个静态背景，以此我们可以衡量约伯在智性和灵性认识上的逐渐进展。第三个统一性要素是反讽。从约伯的朋友那里，我们目睹了地地道道的反讽——他们的言论从信仰原则上讲基本是正确的，但不符合约伯眼下的境遇。与此相平衡的是对反抗上帝的反讽，如约伯对上帝的指控，从故事的序言中我们发现这种对上帝的指控并不属实。

圣经格言

圣经是世界上最具警句性和格言性的书籍之一。从头至尾充满了精辟、耐人寻味、便于诵记的格言。

格言的文学特征赋予其力量和魅力。格言简洁，容易背诵，其目的是使某一洞见长久存留。格言既简单（简短且容易把握）同时又深奥（涉及人生的根本问题，而且应用无穷无尽）。格言通常既具有个体性又具有普遍性：它们涵盖类似经历的方方面面，并常用一详细阐释的情境来代表更广泛的生活原则[“树倒在何处，就存在何处”这一陈述（传 11:3，标准修订版）实在是刻画了人生许多事件的决定性原则]。

格言在形式上也是诗歌体的，使用意象、暗喻、明喻等手段。一些圣经格言描写“是什么”，而另一些规定“应该是什么”。格言的价值在于总是忠实于人类的经历。格言会在我们的生活经历和观察中不断得到证实，它们永远也不会过时。

依此定义，作为一种文学形式的格言在圣经中是无所不在的。《箴言》和《传道书》全部都是格言的汇集，有时根据一个常见的主题安排成“格言串”。但是，圣经诗歌的对句结构几乎必然会取得格言警句式的效果。耶稣的讲道大量依靠格言作为基本成分。新约使徒书信包含丰富的格言警句，《雅各书》也通篇运用了智慧文学的技巧。甚至圣经故事中的格言也进入到了一般格言大仓库之中。

讽刺文

讽刺文是通过嘲弄或叱责来揭露人类的邪恶或愚蠢。它包含三个基本要

素:批判对象、讽刺手段和讽刺规范(satiric norm,指批判对象受到指责的直陈或隐含其中的标准)。讽刺手段通常是一个故事,但也可以是像暗喻那样具体的东西(正如当耶稣称法利赛人为粉饰的墙时)。讽刺经常,尽管并不总是,与滑稽或挖苦同时使用。

圣经远比我们通常所认为的更富讽刺特色。讽刺的冲动并不局限于主要为讽刺的书卷,例如,在圣经的一些地方提到全然完美的理想化人物竟无人知晓,以及在一些地方绝大多数人物的性格缺陷以讽刺的笔触加以暴露,这两类描述都是讽刺的运用。讽刺文同样出现在智慧文学中,其中许多格言用来批判人类的堕落污秽:贪婪、懒惰、自我放纵、愚昧等。

最大数量的讽刺文出现在先知书中。两种主要的先知预言类型是救赎的预言和审判的预言。解读审判预言的最佳文学途径便是使用讽刺文,这些章节总是有一个可识别的批判对象和施行审判所依据的标准。再者,攻击总是以广泛的文学形式加以具体刻画,从简单的灾难预言到进一步引申至对罪和审判的描写刻画。《阿摩司书》从头至尾都是一部讽刺作品:它依据明白无误的属灵和道德标准批判公众的邪恶,所用的方法是多样化的。

讽刺文同样出现在福音书中。在福音故事中,耶稣的反对者,尤其是法利赛人,被以嘲讽轻蔑的口吻加以刻画。耶稣的讲道也照样频繁使用了讽刺(例如,《马太福音》23 章便是一篇讽刺性讲道,用连珠炮似的讽刺手段批判法利赛人)。另外,耶稣所讲的许多比喻都是典型的讽刺作品,使用叙事形式具体体现对一特定态度和行为的批判。

圣经讽刺文的伟大杰作是旧约的《约拿书》,书中批判的对象是使上帝成为以色列专有财产而拒绝接受上帝恩典的普遍性这种狭隘的民族主义热诚。故事的主角具体彰显了作者持续不断的讽刺、批评的态度。该故事另一主要角色是上帝,正是在上帝普遍的爱和怜悯(以此为标准)的映衬下,约拿的态度才显示为

错误。任性的先知不光彩的行为所造成的反讽给故事带来潜在的幽默。

使徒书信

新约中的使徒书信是对古希腊罗马世界传统书信的变型。像希腊罗马书信一样，使徒书信包含信头（发信人、收信人、问候语）、正文和信尾（问候和最后祝福）。但新约书信还增加了两个重要的部分——感恩（为属灵福气祈祷并回顾或称赞收信人的属灵财富）和劝诫（罗列出劝勉、美德、邪恶、诫命或箴言）。尽管古希腊罗马世界的普通书信的内容可能应有尽有，新约使徒书信却只将焦点放在神学和道德问题上。

从风格层面上讲，使徒书信总是文学性的。像意象、暗喻和吊诡这样的修辞性语言比比皆是。句子和从句的巧妙安排显然受到了对句结构的重大影响，以至许多段落可以像诗歌一样去排列。戏剧呼语、修辞性问句、拟人、问答结构以及对偶，这些手段尽管不像对句结构那样频繁使用，但也十分常见。这些热情洋溢的书信产生了它非凡的文体，而且实际上往往具有抒情特点。当然，谚语或格言这样特殊的表述会长久停留在人们的脑海中。

使徒书信是应时之作，是为回应早期教会生活中的特定问题而写的。它们以类似讲故事的方式描绘出有关日常生活方方面面的图画。因为作者是针对所出现的特定形势和所提出的具体问题而做出回应，所以使徒书信并不是（除了《罗马书》、《以弗所书》和《希伯来书》）系统神学的论文。内中所提到的要点并不一定是最重要的，它们只是问题中所涉及的。

演说文

圣经演说文由针对特定会众所作正式、程序化的演讲组成，通常是在一个重要的场合所作。而其场合的庄严性往往会产生严肃的文风。《申命记》这一整本书就是一篇演说文，是摩西向以色列民所作的告别演说。

演说文通常是以惯用的模式镶嵌于其他材料之中。例如，旧约故事中的一

些演说是在其叙事体的背景之下所作的，如雅各对儿子的祝福（创 49），撒母耳按立扫罗为王（撒上 12），所罗门献殿仪式中的演讲和祷告（王上 8），重新颁定律法时以斯拉的演讲（尼 9）。《约伯记》一书是演说文的小型汇编。先知书经常具有演说文的力度，不管说话者是先知还是上帝。上帝将律法颁与摩西（《出埃及记》到《民数记》），这在本质上也是演说文。

相似的模式也出现在新约中。耶稣的讲道是主要的例子，其中登山宝训（太 5—7）是最卓越超群的范例。《使徒行传》包含几个辩护性演说文（顺便提及，它们遵循了古希腊罗马法庭辩论的惯例）、布道以及保罗在雅典亚略巴古所作的著名演讲，它们都遵循了所有经典演讲术的修辞规则。最后，使徒书信的口语体性质使它们经常产生演说文的效果。

异象作品

异象作品（visionary writing）是主要的圣经文学体裁。它被分成了两个子类——先知作品和启示作品（启示录为主要的例子），包含于两类内部的文学原理是一样的。

异象文学勾勒的场景、人物和事件不同于普通现实。这并不是说，异象文学中的事件在过去的历史没有发生过或在将来的历史也不会发生，而是说，作者描绘的事件要么还没有发生，要么在普通世界里并不存在。它们是想象的产物。

“他异性”（otherness）的要素充满异象作品。异象文学将已知世界或事物的现存状态转化成截止到写作时依然是想象的情形。这种转化的最简单的形式是展现一个人或民族未来命运改变的画面。在更为激进的形式中，异象文学不仅带我们去到不同的时间，而且带我们进到一种不同的存在模式，它将我们放逐到超越现世实体的领域中去，通常是到天堂或地狱这样的超自然领域。

异象文学的奇异不仅波及场景而且影响到演员。典型的场景是宇宙性的而非局部性的，充斥这一宇宙性舞台的是我们在日常生活中无法直接遇见的演

员——上帝、天堂中的圣徒、天使、大龙、怪物、骑红马的勇士(启 6:4)、有翅膀如同鹳鸟的飞翔的妇人(亚 5:9),等等。将熟悉的与怪异的事物混杂在一起是异象文学的一个特点,当无生命的物体和自然力突然摇身一变成为演员,这一特点便具有了更加离奇的形式:星星拒绝发光,冰雹、火与血混合一起落在地面。

所有这些景象的五彩斑斓带来一个迥然不同的结构。异象文学的结构像一个充满了光怪陆离成分的万花筒——视觉场景、演讲、对白、叙述的突然插入、祷告、赞美诗以及更多的其他成分。异梦或异象提供了一种组织方法,毕竟,异梦包括瞬间的画面、飞逝的印象、稍一出现便如飞而去的人物和场景,以及动作之间不停地突然切换。

如果说想像因此成为异象文学的元素,同样,象征也是。映入我们眼帘的怪异事件是其他事物的图像。因此提出的适当问题也相应的是:就异象章节的特定背景而言,这一画面暗示了什么历史事件或什么样的神学事实?

在解释过程中,最好的辅助手段是一双锐利的眼睛,看清显然的事物。当以赛亚描绘一条将会漫过犹大全地的河时(8:5—8),周围的背景清晰表明这是一个具有象征意义的画面,预示着即将到来的亚述军队的入侵。《启示录》描绘大龙企图毁灭一婴孩却以失败告终,将来要统治万国的这个婴孩奇迹般地逃离大龙,升上天空(12:1—5)。看到这样的描绘之后,我们认识到这是象征性地讲述撒旦无力阻挡耶稣成为肉身来到世间这一事实。

圣经的文学统一性

圣经是多种不同文学体裁和不同文学手法的大荟萃,体裁和方法如此之多以至于其效果可能最终会使我们感到茫然。但如果我们记住以下的原则,文学统一性便会昭然若揭。

圣经的总体框架是故事框架。它开始于世界的创造，结束于历史的圆满完成及世界的再造。情节冲突是一场持久的善恶之间的属灵大战。中心角色是上帝和每一个与这一伟大主角相交的人和民族。圣经里的每一个故事，每一首诗，或每一句谚语格言都恰当地镶嵌在这一故事情节（作为上层建筑）当中。

此外，圣经中所有的文学部分都具有文学本身的界定特征。它们具体地展现了人类的经历，因此我们能够与作者、与故事或诗歌中的人物分享经历。圣经中所有的文学部分都展示了专门技巧和美感。它们同样采用特别的语言资源，以至于我们可以意识到作者们在用超出一般用途的语言"做"什么。

最后，尽管在圣经中发现的文体形式各种各样，名目繁多，文学体裁本身的原则却有助于把图画安排得有条不紊。事实上，翻到圣经的任何一处，我们都能意识到这章或这卷书属于某种特定的文学体裁——该体裁遵循其自身特有的传统惯例并要求来自读者的一套具体的期待。

圣经是针对所有人和所有性情的一本书，从刻板的，实事求是的人，到喜欢漫无边际幻想和想象的人。俄国小说家陀斯妥耶夫斯基笔下的一个人物感慨道："圣经实在是一部神奇的书，人们从它获得的是什么样的奇迹和力量！这个世界，世界上的人，人的种种性格——一切都有塑就的模型在其中被定名展示，万古流传。其中有多少被破解和公开的奥秘"（《卡拉马佐夫兄弟》）。

注　释

[1] 诗篇 19:1，标准修订版，中译文引自《和合本圣经》。
[2] 诗篇 1:6，标准修订版，中译文引自《和合本圣经》。

[3] 诗篇 29:1,标准修订版,中译文引自《新译本圣经》。
[4] 诗篇 23:5,标准修订版,中译文引自《和合本圣经》。

参考文献

- Alter, Robert. *The Art of Biblical Narrative*(《圣经叙事的艺术》),1981.
- Auerbach, Erich; trans. Willard Trask. "Odysseus'Scar"("奥德修斯的伤疤"), chapter 1 of *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*(《模仿:西方文学对现实的展示》第一章),1953.
- Frye, Northrop. *The Great Code: The Bible and Literature*(《伟大的编码:圣经和文学》),1982.
- Gros Louis, Kenneth, ed. *Literary Interpretations of Biblical Narratives*(《圣经叙事的文学阐释》),1974.
- Lewis, C. S. *The Literary Impact of the Authorized Version*(《钦定本圣经的文学影响》),1963.
- Longman III, Tremper. *Literary Approaches to Biblical Interpretation*(《用文学的方法解读圣经》),1987.
- Ryken, Leland. *How to Read the Bible as Literature*(《如何把圣经当作文学来读》),1984.
- ——, ed. *The New Testament in Literary Criticism*(《文学评论中的新约》),1984.
- ——,*Words of Delight: A Literary Introduction to the Bible*(《圣经文学导读》,中译本由北京大学出版社出版,2007 年版),1987.
- ——, *Words of Life: A Literary Introduction to the New Testament*(《生命之语:新约文学导读》),1987.

第四部分

圣经的文本和抄本

旧约的文本和抄本

马克·R. 诺顿(Mark R. Norton)

古代旧约抄本是获取尽可能准确的圣经原始文本的基础蓝本。这一获取过程被称为文本批判(textual criticism,或译"经文鉴别"),有时被称为"低等批判",以区分于"高等批判"——分析圣经作品的日期、一致性和作者身份。

文本批判的任务大体可分为几个阶段:(1)对现存抄本、译本和引文的收集和整理;(2)发展理论和方法论,以便批评家用来处理收集的信息以重建圣经的最准确文本;(3)再现文本传递的历史以便识别影响文本的各种因素;(4)从文本证据、神学和历史的角度来评价特定的异文。

旧约和新约文本批判者承担相似的任务并面临相似的障碍。他们都力求利用有限的、被不同程度地毁坏的资源发现假设的"原始"文本。但相对于新约文本批判者,旧约文本批判者面临的是一个更为复杂的文本历史。新约主要是在公元1世纪写成,而完整的新约抄本仅在几百年后就出现了。然而,旧约的写作是历经一千年的时间才完成的,其中最古老的部分可以追溯到公元前12世纪甚至更早。更为雪上加霜的是,已知最早的旧约希伯来抄本都是中世纪的,这一点直到最近才有所突破。这样,学者们几乎没有证据来知晓旧约文本从古代到中世纪这两千多年的发展历史。

直到20世纪40年代和50年代死海古卷发现以前,二手的亚兰文、希腊文和拉丁文译本一直充当着早期希伯来圣经的最古老的重要见证。由于这些是译本,又受制于派别分歧和上下文所导致的变动和篡改,它们对文本批判的价值尽

管重大，却也是大打折扣的。然而，最近死海古卷和其他早期抄本的发现为初期希伯来圣经提供了主要的证据。目前，这些发现的学术评价远未完成，旧约文本批判这一学科也亟待更为完整地评价其意义，然而从一般意义上讲，死海古卷已经确认了我们目前使用的马索拉抄本的准确性。

重要的旧约抄本

大部分中世纪的旧约抄本显示了希伯来文本的相当标准化的形式。这一标准化体现了被称为马索拉学者(500—900 年)的中世纪抄写员的工作；作为他们劳动成果的文本被称为马索拉抄本。绝大多数 11 世纪或者更晚的重要抄本都反映了这一相同的基础文本传统。但是，因为马索拉抄本直到公元 500 年以后才固定下来，之前几个世纪中有关其发展的诸多问题依然悬而未决。因此旧约文本批判的主要任务便是比较早期证据以便发现马索拉抄本是如何形成的，以及它和早期希伯来圣经的证据有何关系。这将我们带到文本批判的最初任务：收集所有可能的有关圣经作品的记录。

所有希伯来圣经的主要来源都是手抄本，通常写在兽皮和纸草上，偶尔也写在金属上。手抄这一事实是导致许多文本批判困难的缘由。这是因为人为错误和编辑上的篡改造成了许多旧、新约抄本的异文。古代抄本写在兽皮或纸草上的事实是困难的另一来源，由于自然腐蚀和毁坏，绝大多数现存的古代抄本都已支离破碎、难以辨认。

古代旧约文本还有许多其他次要见证，包括译成其他语言的译本、圣经宗教敌友双方的引文和来自早期印刷文本的证据。绝大多数次要见证的命运与主要见证相差无几，它们也包含由于有意、无意的抄写错误所导致的多处异文，而且也由于自然腐蚀作用而变得支离破碎。既然现存古代抄本中存有异文现象，必须将其

收集起来并加以对比，这一对比并列举异文内容的任务被称为校勘(collation)。

马索拉抄本

马索拉抄本的历史本身就已算得上是一意义深远的事件。这一希伯来圣经抄本是现存最完整的圣经抄本。它形成了现代希伯来圣经的基础，而且是旧约文本研究中所有对比所参照的原型。它被称为马索拉抄本是因为其现存形式是以“马索拉”(Masora)为基础，“马索拉”是指被称为提比哩亚马索拉学派的犹太学者的文本传统(提比哩亚是位于加利利海沿岸的马索拉社团所在地)。马索拉学派在公元 500 年和 1000 年之间盛极一时，他们通过增加元音标记和旁注将传统辅音文本加以规范化(古希伯来字母没有元音)。

现存的马索拉抄本很大程度上要归功于本・亚设家族(Ben Asher family)。从 8 世纪下半叶到 10 世纪中叶，这个家族的五六代人都在提比哩亚马索拉学派的工作中居领导地位。有关他们工作的翔实可靠的记录出现在现存年代最久的马索拉抄本之中，这些抄本要追溯到该家族的最后两位成员。年代最久的马索拉抄本开罗先知书抄本(*Codex Cairensis*, 895 年)出自摩西・本・亚设(Moses ben Asher)之手。这一抄本包括前先知书(《约书亚记》、《士师记》、《撒母耳记》和《列王纪》)和后先知书(《以赛亚书》、《耶利米书》、《以西结书》以及十二小先知书)。旧约的其余部分从该抄本丢失了。

另一出自本・亚设家族的主要的现存抄本是阿勒坡抄本(*Aleppo Codex*)。根据抄本的结尾注释，亚伦・本・摩西・本・亚设(Aaron ben Moses ben Asher)负责撰写了该马索拉抄本的注释和为抄本加标点。该抄本包括整个旧约，日期是 10 世纪的上半叶。传说该手稿在 1947 年的反犹太大暴动中被毁，但事后证明该消息并不完全可靠，手稿的大部分幸存下来，并将被用作耶路撒冷希伯来大学即将出版的希伯来圣经的新考证版本的基础。

目前藏于列宁格勒(彼得堡)公共图书馆的“列宁格勒抄本”(Codex Lenin-

gradensis)对于考证本·亚设文本具有特殊意义。根据抄本上的注释,它是1008年从亚伦·本·摩西·本·亚设所抄写之文本复制而来的。由于在20世纪初完整希伯来圣经的最古老版本(阿勒坡版本)并不向学者开放,“列宁格勒抄本”因此成为今天流行的希伯来文本——R. 基特尔(R. Kittel)编辑的《希伯来圣经》(*Biblia Hebraica*)以及K. 伊里格(K. Elliger)和W. 鲁道夫(W. Rudolf)编辑的它的修订版《希伯来圣经》(*Biblia Hebraica Stuttgartensia*)——的基础。

有相当多的反映马索拉传统的次要抄本:先知书彼得堡抄本(*Petersburg Codex of the Prophets*)和爱尔福特抄本(*Erfurt Codices*)。另外相当数量的抄本已经失传,但也被马索拉时期的学者使用过,其中最突出的是希列抄本(*Codex Hillel*),传统上认为它于公元600年左右归于拉比希列·本·摩西·本·希列(Rabbi Hillel ben Moses ben Hillel)的名下。据说这一抄本非常准确并被用来修订其他抄本,这一抄本的内容不断被中世纪早期马索拉学派所引用。穆加抄本(*Codex Muga*),耶利哥抄本(*Codex Jericho*),和耶路撒冷抄本(*Codex Jerushalmi*)也已失传,它们也被马索拉学派引用过。在公元1世纪,这些未注有标点的文本已经成为一致接受的标准化文本,而上述抄本很可能是其中的杰出代表,他们为提比哩亚马索拉学派的工作打下了坚实的基础。

尽管希伯来圣经的马索拉抄本很完整,旧约文本批判依然面临一个主要难题:马索拉抄本虽然相当古老,但它们写成于圣经最原始手稿完成后的一千到两千年之间,因此古希伯来文本需要更早的证据来证实马索拉抄本的准确性。

死海古卷

希伯来圣经最主要的古代证据是20世纪40年代和50年代发现于瓦迪库姆兰谷(Wadi Qumran)的文本(*Wadi* 这一阿拉伯语单词指非雨季时期的干涸的河床)。库姆兰大发现之前,现存最早的旧约希伯来抄本时间在公元900年左右。因此,死海古卷最重大的意义在于:使圣经抄本的发现时间追溯至旧约正典完成

后的300年左右。这比圣经学者先前的已知最古老的抄本早了1000年。在库姆兰谷发现的文本全部完成于公元70年罗马征服巴勒斯坦之前，其中许多文本甚至比这一时间更早。《以赛亚书》被认为是死海古卷中最受关注的一卷书，尽管古卷包含了除《以斯帖记》之外的所有希伯来圣经书卷的残篇。

因为死海古卷的发现对旧约文本批判是如此重要，有必要对其历史和发现作一简要描述。今天被称为“死海古卷”的这些手稿是库姆兰圣经和经外手稿的汇集(库姆兰是死海附近的一个古代犹太宗教社团)。

在库姆兰发现之前，圣地基本上没有发现手稿。早期教父奥利金(3世纪)曾提到使用过藏于耶利哥附近山洞的罐子里的希伯来和希腊抄本。9世纪，东部教会的宗主教提摩太一世(Timothy I)在给以拦的大主教塞吉乌斯(Sergius)的一封信中，提到过在耶利哥附近山洞发现的大量希伯来抄本。然而，从那之后一千多年来，没有其他重要抄本出现于死海附近这一地区的山洞里。

• 库姆兰的古卷发现

死海古卷的历史，不论其藏匿或发现，读来都像是一个神秘而离奇的冒险故事。故事开始于1948年2月18日星期三下午喧嚣纷乱的耶路撒冷城的一个电话。耶路撒冷老城亚美尼亚区圣马可修道院的图书管理员暨修士布特鲁斯·索米(Butrus Sowmy)正在给美国东方学研究院(the American Schools of Oriental Research, ASOR)的代理主任约翰·C. 特拉维(John C. Trever)打电话。索米一直在准备为修道院所收藏的稀有图书编写目录。他在电话中说，在这些书堆里，他发现了一些已保存了约40年之久的希伯来古卷，并询问美国东方学研究院能否为这些古卷的编目提供一些信息。

第二天，索米和他的兄弟带来了一个手提箱，里面装有五本古卷或古卷的片断，用阿拉伯文的报纸包着。展开一个古卷的结尾处，特拉维发现古卷是用清晰的、方形希伯来字母(square Hebrew script)写成的。他从这一古卷上抄写了几

行句子，然后仔细检查了另外三卷，但是无法打开第五卷，因为这一卷过于脆弱，极容易破碎。叙利亚人索米离开后，特拉维将发现古卷一事告诉了美国东方研究院的同事威廉·H. 布隆礼(William H. Brownlee)。后来他又发现在从第一卷抄写下来的句子中出现了两次特殊的希伯来语否定结构。此外，古卷的希伯来字体比以前他所见过的任何字体都要古老。

特拉维于是亲自拜访了圣马可修道院。在那里，他被引见给叙利亚大主教阿塔那修·塞缪尔(Athanasius Samuel)，大主教准许他将古卷拍摄下来。之后，特拉维和布隆礼比较了古卷和纳什纸草文献(Nash Papyrus)照片上的字体，该纸草文献上刻有十诫和《申命记》6:4，时间是公元前1世纪或前2世纪。这两位美国东方学研究院的学者推断：新发现抄本上的字迹与纸草本的字迹属于同一时期。几天后，美国东方学研究院的主任米勒·伯罗斯(Millar Burrows)从巴格达回到耶路撒冷，特拉维和布隆礼向他展示了新发现的古卷，于是三人继续他们的调查研究。直到那时叙利亚人才透露古卷是1947年刚买来的，并非如先前所称已经在修道院存放了40年之久。

叙利亚人是如何得到这些古卷的？在这一问题得到解答之前，必须将许多断断续续的相关记载拼凑起来。1946年至1947年的某一个冬日，三个贝都因人正在库姆兰谷附近的一个泉水旁放羊，其中一个人往悬崖的裂缝内扔进一块石头，随后清楚地听到石块敲破陶罐的声音。另一个贝都因人后来爬下岩洞，发现沿墙排列的10个高大的罐子。他们把储存在其中两个罐子里的三个抄本(其中一个分为四部分)从岩洞带出并卖给了伯利恒的一个古董商人。

几个月后，贝都因人从岩洞中取出了另外四件古卷(其中一件分为两部分)，并将其卖给了伯利恒的另一个商人。1947年的圣周(Holy Week)，有人告知耶路撒冷的圣马可叙利亚正教修道院说拥有四件古卷，于是阿塔那修·塞缪尔大主教要求出价购买。但是，直到1947年7月交易才宣告完成，四件古卷于是被修

道院所拥有。它们包括一篇完整的《以赛亚书》古卷，一篇《哈巴谷书》的注释，一卷库姆兰宗教团体纪律手册和一卷《创世记》伪经(原本认为是拉麦的伪书，但实际上是《创世记》的亚兰语释义本)。

1947年11月和12月，耶路撒冷的一个亚美尼亚古董商人告知现已故的希伯来大学考古学教授E. L. 桑科尼克(E. L. Sukenik)贝都因人在岩洞发现的头三件古卷的消息。于是，桑科尼克从伯利恒的古董商人那里得到这三件古卷和两个罐子，它们包括一篇不完整的《以赛亚书》、《感恩诗篇》(其中有12篇最初的诗篇)和战争卷(该卷又叫《和黑暗之子的战争》，描述的是利未支派、犹大支派和便雅悯支派同摩押人和以东人的现实或属灵的战争)。

1948年4月1日，死海古卷的消息首次在世界各大报刊披露，紧接着桑科尼克于1948年4月26日公布另一消息，提到了他已在希伯来大学得到的抄本。1949年，阿塔那修·塞缪尔将四份古卷从圣马可修道院带到美国作巡回展览，并最终于1954年7月1日在纽约被桑科尼克的儿子以25万美元的价格购买，献给祖国以色列，并随即将它们送回了耶路撒冷希伯来大学。现在这些古卷陈列在西耶路撒冷的"圣书殿"博物馆。

死海古卷的首次发现意义重大，这促使考古学家和贝都因人继续寻找更多的抄本。1949年初，约旦王国的文物总监G. 兰克斯特·哈丁(G. Lankester Harding)和耶路撒冷多米尼克圣经学校(Dominic Ecole Biblique)的罗兰·G. 德·沃克斯(Roland G. de Vaux)挖掘了发现那些古卷的岩洞(代号岩洞1或1Q)。同一年，几百个岩洞被挖掘，至今已有11个岩洞发现了宝藏，近600件手稿被发现，其中约200件是关于圣经的资料。残篇的数量达到5万至6万件，其中大约85%是兽皮的，其余15%是纸草的。正是由于手稿写在了兽皮上，才使其得以保存下来。

第二重要的岩洞或许是四号岩洞(4Q)，洞中存有400份不同手稿的40 000

件残篇，其中100份是有关圣经的材料。除《以斯帖记》之外的所有旧约书卷都被发现了。

除了圣经抄本，在岩洞发现的还有次经著作，如希伯来语和亚兰语的《多比传》残篇、《便西拉智训》残篇和《耶利米书信》残篇，另外还发现了伪经作品的残篇，如《以诺一书》(1 *Enoch*)，《禧年书》(*the Book of Jubilees*)和《利未约书》(*Testament of Levi*)。

许多专门属于库姆兰宗教团体的宗派主义古卷也被发现，它们充实了基督教之前的犹太教的背景，并有助于填补两约之间的空白历史。其中一卷是大马士革文献，最初出现于开罗，现在其手稿却在库姆兰地区发现了。《纪律手册》是从一号岩洞发现的七卷书之一，而在其他岩洞发现了该手册的残篇。该手册规定了这一团体的加入条件和管理库姆兰社团生活的规章制度。《感恩诗篇》大约有30首，很可能是同一个人谱写的。

在四号岩洞还发现了许多旧约书卷的注释书。《哈巴谷书注释》先是抄写下希伯来语《哈巴谷书》的前两章，然后逐节注释。注释不惜笔墨，用诸多细节描写了一个遭邪恶祭司迫害的被称为“正义之师”的天启式人物。

1952年三号岩洞有了独特的发现。那是一个约8英尺长、1英尺宽的铜卷，因为容易破碎直到1966年才通过切成多个长条将其打开。该铜卷包括一个详细目录，记载了约60个藏有金、银、乳香的地点，但这些地点考古学家一个也还没有发现。该宝藏的清单或许来自耶路撒冷的圣殿，可能是被奋锐党人(一个倡导革命的犹太政治团体)在公元66年至70年之间藏于岩洞中的，当时他们和罗马人激战正酣。

在1967年6月的六日战争中，桑科尼克的儿子，希伯来大学的伊加尔·亚丁(Yigael Yadin)得到了一份叫《圣殿卷轴》的库姆兰文件。这个被金箔纸紧紧包裹的卷轴长28英尺，是目前在库姆兰地区发现的最长的卷轴，其主要篇幅记

录了列王法令和防御工事，也描述了献祭的盛况和清洁的规则。该卷轴近一半的内容是详细指示如何建造一个未来的圣殿，据称这是由上帝启示给卷轴作者的。

· 穆拉拜阿特河谷的古卷发现

1951年，贝都因人在穆拉拜阿特河谷（Wadi Murabba'at）的岩洞里发现了更多的手抄本，穆拉拜阿特河谷位于库姆兰以南约11英里，从伯利恒向东南一直延伸到死海。1952年，在哈丁（Harding）和德·沃克斯（de Vaux）的率领下有四个岩洞先后被挖掘，他们在这些岩洞里发现了圣经文献和重要材料，如132年至135年巴尔·科赫巴（Bar Kochba）率领的第二次犹太民族起义时期的书信和硬币。在发现的圣经抄本中有一个包含小先知书希伯来文本的卷轴，卷轴时间可以追溯到2世纪。该抄本与马索拉抄本几乎完全一致，表明在2世纪之前标准辅音文本已经形成。在穆拉拜阿特河谷发现的还有律法书（摩西五经）和《以赛亚书》的残篇。

· 死海古卷的价值

除了死海古卷，几乎再也无法找到用希伯来语写成的能够见证希伯来旧约的古老证据了。因此，死海古卷很自然是整个历史上最伟大的考古发现之一，它们将我们带入1000年前的希伯来旧约历史之中，使我们能更深入地对其他古老证据进行评判。

死海古卷中最有代表性的旧约书卷是《创世记》、《出埃及记》、《申命记》、《诗篇》和《以赛亚书》，最古老的文本是《出埃及记》残篇，时间可以追溯到公元前250年，《以赛亚书》卷轴的时间是公元前100年。这些古老的证据只是更加确认了马索拉抄本的准确性，也证实了犹太抄写员是如何小心谨慎地处理圣经的。除了几处拼写和语法的不同外，死海古卷和马索拉抄本几乎完全相同！这些少量的不同并不表明它们在旧约的本质内容上有任何大的出入。至今这些发现仍然

在帮助圣经学者更加清楚地认识早期文本的历史及其发展。

纳什纸草古卷

在发现死海古卷之前，旧约最古老的希伯来证据是纳什纸草古卷(Nash Papyrus)。该抄本先是由 W. L. 纳什于 1902 年从埃及获得的，随后捐献给了剑桥大学图书馆。抄本包括十诫(出 20:2—17)的残损副本，《申命记》5:6—21 的部分内容和《示玛篇》(申 6:4 以下)，这显然是灵修和礼拜经文的汇编，时间已确认为在公元前 150 年到公元 68 年之间，和死海古卷同属一个时期。

开罗经库残篇

19 世纪末期，许多从 6 世纪至 8 世纪的残篇在埃及开罗的一个古犹太会堂发现，该古会堂直到公元 882 年一直是圣米迦勒教堂的所在地。这些残篇是在一个藏经库发现的，该经库是用来存放破损或有缺陷抄本的储藏室。这些有问题的抄本收藏在此，直到将其妥善处置。该藏经库显然是被束之高阁以至于被遗忘了，直到最近才重见天日。在这个小房间内，共有 20 万件残篇被保存下来，包括希伯来文和亚兰文的圣经文本。这些圣经残篇来源于公元 5 世纪，这一事实使它们对研究提比哩亚马索拉学派创立标准文本之前的马索拉抄本的发展提供了有利的线索。

撒玛利亚摩西五经

撒玛利亚团体到底什么时候与更大的犹太人团体分离，人们一直众说纷纭。但是在被掳巴比伦(约公元前 540—前 100 年)的某个时间，撒玛利亚人和犹太人之间已经出现了明显的分裂。那时，只接受摩西五经为正典的撒玛利亚人显然已确立了属于自己的正典经书的版本。

1616 年一部撒玛利亚摩西五经的副本引起学者的关注。从一开始，该版本就引起人们的极大兴趣，但是提到该版本的价值，大多数早期出现的评价都持否定态度。该版本与马索拉版本有大约 6 000 处的不同，于是多数学者认为这是撒

玛利亚人和犹太人宗派分歧的结果。对一些人而言，该文本仅仅是马索拉抄本的修订本——为适应本宗派教义而作。

但是，进一步的评估使人们清楚地看到撒玛利亚的摩西五经代表了比马索拉抄本更早的文本源头。而且，尽管撒玛利亚摩西五经的一些不同是出于宗派偏见，大多数的不同却只是中性的，其中许多是为了使文本更加大众化，而不是要以任何方式改变文本的含义。事实上，撒玛利亚摩西五经和七十士译本、死海古卷的一部分以及新约有很多相同之处，这一事实表明它与马索拉抄本的绝大多数不同并非出于宗派偏见，更有可能是因为所参考的文本不同。撒玛利亚摩西五经所参考的文本也许在近东地区早已被广泛使用，甚至一直持续到基督之后的时代。这一认识尽管不能解决任何真正的问题，却非常有助于证明在马索拉标准文本完成之前早已存在的旧约文本传统的复杂性。

七十士译本

“七十士译本”是最古老的旧约希腊文译本，它对旧约的见证早于马索拉抄本，这一点意义深远。根据传统，七十士译本的摩西五经是由在埃及亚历山大的七十位学者翻译的(因此通常有 LXX 的标志，意为罗马数字 70)。埃及的犹太社团使用希腊语而非希伯来语，因此这些犹太人急需旧约的希腊文译本。该译本翻译的确切日期尚不可知，但证据显示，七十士译本中的摩西五经完成于公元前3 世纪，旧约其余部分的翻译可能横跨了很长的一段时间，因为该译本清楚显示它是许多不同学者共同劳动的成果。

七十士译本的不同书卷对于文本批判的价值并不相同，或许应该说七十士译本并不是单一的版本，而是不同的作者译本的汇总，这些作者在翻译方法和对希伯来知识的掌握上有很大差异。各卷书的翻译并不统一，许多书卷基本上都是直译的，而其余的翻译则相当灵活，如《约伯记》和《但以理书》，因此每一卷书的文本批评价值应当视各卷书而定。相对于更为灵活的翻译，直译的书卷在与

马索拉抄本相比较时显然更有价值。

七十士译本一些书卷的内容与马索拉抄本相比有显著的不同。例如，七十士译本的《耶利米书》少了一些重要部分，而这些内容在马索拉抄本却能找到。另外，两个文本的编排顺序也显著不同。这些不同到底意味着什么很难确切知晓。曾经有人猜想，七十士译本只是一个蹩脚的翻译，因此失去了希伯来原文的部分内容。但是这些不同也可能表明在马索拉抄本的发展过程中融入了一些编辑上的增加和修改；另一种可能是，当时存在着多个适用的文本传统，七十士译本遵循了一个，而马索拉抄本遵循了另一个。这个问题也说明了旧约文本批判中出现的一些困难。

七十士译本是早期基督教会使用的标准旧约文本。迅速扩大的外邦教会需要一部用当时的通用语——希腊语——所翻译的版本。在基督时期，即使在犹太人中，大多数人也是讲亚兰语和希腊语，而不是希伯来语。新约作者在引用旧约时使用的是七十士译本，这一点足以显明他们对七十士译本的倾心。

其他希腊文译本

由于基督徒广泛接受并使用七十士译本，犹太人便拒绝这一译本，转而使用其他希腊文译本。改信者阿奎拉（Aquila）是拉比阿基巴（Akiba）的门徒，他在约公元 130 年完成了一个新的版本。受其老师思想的影响，阿奎拉采用的是极端直译的方法，其希腊语常常到了晦涩难懂的地步。然而，这一逐字直译的方法却使得这一译本在犹太人中广受欢迎。该译本目前仅存残篇断简，但是逐字直译的性质相当程度地揭示出希伯来文本基础的原貌。

西马库斯（Symmachus）在公元 170 年推出一个新的版本，他的目的不仅要提高准确性，而且要用更流畅的希腊语来表达。西马库斯的这一版本现在只能在一些《六经合璧》（Hexapla）的残篇中找到。第三个希腊文版本出自狄奥多仙（Theodocian）之手，狄奥多仙是 2 世纪末期的一位犹太改信者。他的版本显然是

一个更早希腊文版本（可能是七十士译本）的修订本。该版本尽管曾被广泛使用，但现在只是在一些早期基督徒的引文中才能找到。

基督教神学家奥利金在其著作《六经合璧》中，平行排列了六种旧约版本以作彼此对照。六种版本包括希伯来文本、从希伯来文音译成希腊文的文本、阿奎拉版本、西马库斯版本、七十士译本和狄奥多仙版本。不幸的是，这一精彩的汇编只剩下了一些小小的残片。其他若非奥利金提及便不会被知晓的版本是第五版译本（*Quinta*）、第六版圣经（*Sexta*）、第七版圣经（*Septima*）。

亚兰语塔尔根

亚兰语塔尔根（Targums）本是希伯来旧约的亚兰文翻译。被掳至巴比伦期间，犹太人的通用语是亚兰语而不是希伯来语，因此对亚兰文译本的需要便随之出现。希伯来语仍然是宗教学术领域的通用语言，而宗教领袖们拒绝为普通人翻译圣经。但是随着时间的流逝，一个惯例在犹太会堂逐渐被接受——诵读希伯来圣经之后用亚兰文再解释一遍。

用亚兰文翻译的目的是传递信息并启发会众，因此，这类翻译极具解释性。翻译者诠释经文，增加说明性的注释，甚至经常根据他们所处时代的神学偏见肆意重新解释经文，他们试图将圣经内容与当时生活和政治状况结合起来。由于这些译本中活译方法明显，其文本批判价值有限，不过他们的确也可算为波涛汹涌般证据中的一朵浪花，可用于参照其他文本并因此在重建旧约文本的努力中贡献自己的绵薄之力。

叙利亚译本

另一个值得一提的版本是叙利亚译本。这一版本在叙利亚（东亚兰）教会广泛使用，被称为伯西托（Peshitta），“伯西托”的意思是“简单或普通的”。叙利亚教会如此为之命名的初衷很难辨别，或许是指该译本是为普通人使用而预备，或者它要避免增加说明性解释及其他增加内容，亦或许是指它并不是有注解的文

本(当时被同一社团所使用的注释版 Syro-Hexapla 圣经就是注解文本)。

叙利亚译本的创作历史并不清楚,但显然相当复杂。一些人明确表示它是某一亚兰文塔尔根的叙利亚文改写本,而其他人声称它有更为独立的来源。一些人认为其来源与1世纪期间阿迪亚贝纳(Adiabene,底格里斯河以东)领导人皈依犹太教有关,或许是他们对旧约的需要导致了以其通行语叙利亚语翻译的版本的出现和发展。还有其他人将其源头归结为基督教。显然后来伯西托本的修订版使问题变得更加复杂。评估这一译本的性质还需要更多的研究,以推进对希伯来文本历史的更深理解。

拉丁文译本

甚至从基督时代之前开始,拉丁文就是罗马帝国西部地区的主导性语言。第一批拉丁文圣经译本出现在南高卢的西部地区和北非地区。160年左右德尔图良显然使用过一个拉丁文译本。不久以后,古拉丁译本似乎开始流行起来,证据之一在于:西普里安(Cyprian)于258年临终前曾使用过该译本。古拉丁文译本从七十士译本翻译过来,由于历史悠久并赶在后来的编者们毁坏原译文的性质之前完成,因此作为早期七十士译本的见证其价值非同寻常。它还间接地提供了线索,帮助人们了解七十士译本翻译时期希伯来文本的特征。完整的古拉丁文抄本已经不复存在,在哲罗姆完成拉丁文武加大译本后,之前更早的译本便被弃之不用了。然而,该译本的抄本还是留下了足够多的残篇,为早期旧约文本提供了重要的信息。

3世纪左右,拉丁文开始取代希腊文成为更广阔的罗马世界的学习语言,因此急需一个统一的、可靠的文本,以供神学和敬拜之用。为满足这一需要,教皇达马苏一世(Pope Damasus, 366—384年)委任精通拉丁语、希腊语和希伯来语的杰出学者哲罗姆承担翻译的工作。哲罗姆最初是以翻译希腊七十士译本开始他的工作,因为许多教会权威,包括奥古斯丁,认为这个译本充满了上帝默示的

亮光。但是后来，他冒着被严厉批评的危险，转向当时在巴勒斯坦正被使用的希伯来文本作为翻译的基础文本。在390年至405年期间，哲罗姆完成了希伯来旧约的拉丁文译本。然而，尽管他转向希伯来原文，他还是深深地依赖于各种希腊版本作为翻译的帮助。这样做的结果是：武加大译本在以希伯来文本为基础的同时，也反映了希腊文译本和拉丁文译本的影响。武加大本对于文本批判的价值在于它为马索拉抄本之前的希伯来圣经提供了证据，尽管由于受到当时已经存在的希腊译本的影响，其价值在很大程度上已大打折扣。

各种其他译本

其他古代译本还有许多，它们中的绝大多数主要依赖七十士译本，包括埃及的科普特版本和埃塞俄比亚的与科普特版本相关的埃塞俄比亚版本，它们作为七十士译本的证据价值宝贵。亚美尼亚版本使用叙利亚伯西托版本作为其文本基础，能够为伯西托本圣经的发展提供重要的信息。在伊斯兰教崛起和阿拉伯语传播到近东的大部分地区之后，又出现了阿拉伯语译本，提供给不断增长的讲阿拉伯语的人来使用。阿拉伯语译本同样来自七十士译本，但是由于该译本是较晚（约900年）才完成的，因此对于旧约文本批判的价值微乎其微。

教父引文

另外的文本证据可以在被称为教父的早期作家的引文中发现。这些引文的范围涵盖了大部分新约和一部分旧约，为异文和文本类型的传递历史提供了证据。

旧约的传递

重建文本传递的历史是评价异文时需要参考的重要因素，哪怕只是为了尝试性地重建文本也必须将多种渠道的资料合并起来研究。以下是学术观点的简

要概括。

透过死海古卷、撒玛利亚摩西五经、七十士译本和古代希伯来文本所反映出的旧约文本的早期历史呈现出明显的流动性和多样性。显然文本标准化的历程在最初的阶段还没有开始，比如，库姆兰社团（死海古卷发现之地）的材料并没有反映出社团内部有任何不同文本所造成的挫折。

一些学者试图用“本地文本理论”来解释这种多样性。他们的理论是，近东地区（如巴比伦、巴勒斯坦、埃及）不同地方拥有不同的文本类型，这一特点可以反映在现存的多种希伯来文本和版本中。其他学者则将这种多样性归因于前正典时代的流动性，他们认为，除非等到正典确立过程宣告结束，否则准确地再现抄本原貌会被认为并不那么重要。然而应当指出，现代学者认为最接近原文的基础文本是死海古卷中的文本（如巨型《以赛亚书》卷轴）。

公元 70 年圣殿的被毁成了辅音文本标准化的推动力。在穆拉拜阿特河谷发现的、抄写于公元 1 世纪的文本，反映了这一新的阶段。最初报告这一发现的学者失望地发现，这些文本和标准马索拉抄本之间差异甚少。对学者而言，正是由于从死海古卷发现的早期文本这时已经成为标准的辅音文本，从而排除了其他异文。学者们目前已经认定这唯一稍晚一点的穆拉拜阿特河谷文本是原始马索拉（Proto-Masoretic）的标准，这似乎表明希伯来辅音文本在 1 世纪的巴勒斯坦已经接近规范。

马索拉学派所实践的标准化是指将某一个文本确定为标准范本并将其仔细抄写下来，这也意味着以标准文本为参照，修正现存的文本。当然，希伯来文本只用辅音写成，不像我们书写英语时既用辅音又用元音。

旧约文本传递的下一个阶段是将标点和元音体系标准化。这一过程开始的时间相当早，从新约时代开始一直延续了 1000 年的时间。一代又一代的马索拉学派提供了很多注解，被称为“Masora”，在希伯来文中是“传统”的意思。马索拉

学派的工作明显透露出他们工作的两个不同的动机。一是他们对准确再现辅音文本的关切。为此目的，他们需要收集注解（关于不规则形式、反常句式、某一形式或单词被使用的次数以及其他）并将其插入页边或文本末尾。

马索拉学派的第二个关切是为了诵读的目的记录辅音文本的发声方法并使其标准化。在这之前，抄写员都被禁止为使文本有清晰的发声而插入元音。正因如此，准确诵读文本只能依靠一代代传承下来的口语传统。发声法的起源反映了巴比伦和巴勒斯坦的区别。提比哩亚的马索拉学派（在巴勒斯坦的提比哩亚工作的学者）提供了最完整和准确的发声体系，使用这一发声传统的最早的抄本是来自开罗圣经派信徒会堂的先知书抄本，时间为896年。今天，旧约的标准希伯来文本《希伯来旧约圣经》（基特尔《希伯来圣经》的更新版）就是以提比哩亚马索拉学派的传统为基础建立起来的。

辅音文本和发声法的标准化工作取得了巨大成功，结果保留下来的抄本显示出异乎寻常的一致性，绝大多数的不同都很细小，而且属于抄写错误，因此并不会影响对文本的解释。

旧约文本批判的方法论

在处理抄本的许多异文时需要寻找适当的方法，这一寻找和我们对文本传递历史的理解不可分割地联系在一起。文本批判的一个基本问题就是用来决定那些异文内容的相对价值的方法，要作出一个适当的决定必须评估许多的因素。

确定抄本日期

抄本的日期很重要，因为它将抄本放置于一个历史框架，而且这一因素通常能够确定不同文本的优先次序。库姆兰抄本日期的确定可作为一个成功的案例，来说明当今学者使用的各种方法。

关于首批死海古卷古老性的早期结论并非为每个人所接受。一些学者确信古卷起源于中世纪。测定日期涉及一系列的问题:库姆兰的文本是什么时候写成的?它们什么时候被放置于岩洞?许多学者相信,抄本是在罗马军团围攻犹太人要塞时被库姆兰社团的成员放置于岩洞中的,时间是公元70年耶路撒冷被毁前不久。

对某一文献内容的仔细研究有时会使我们发现其作者和写作日期。对《哈巴谷书注释》写作时间的确定是使用这种**内部证据**来确定非圣经作品写作时间的一个例子。该书透露出注释作者所处时代的(并不是先知哈巴谷时代的)人物和事件的线索。注释者将上帝子民的敌人称为*Kittim*,该词最初只用来指塞浦路斯,后来更广泛地指希腊众岛和地中海东岸地区。在《但以理书》11:30,该词的使用具有预言性,大部分学者似乎将其理解为罗马。这样,《哈巴谷书注释》也许是写于公元前63年庞培率领罗马军队征服巴勒斯坦之时。

在确定抄本日期时另一个需要考虑的重要事项是抄写的时间。尽管绝大多数的抄本并没有注明时间,一个抄本的写作时间通常可以通过古文书学(研究古代笔迹的学科)的方法来确定。该方法最早是由特拉维(Trever)使用,他用该方法比较了《以赛亚书》卷轴和纳什纸草文献,并因此将前者的写作时间确定为前基督教时期。他的结论得到了当时最伟大的美国考古学家威廉·F.奥尔布赖特(William F. Albright)的确认。在被掳巴比伦时期,方形文字成为希伯来语书写的通用字体(与希伯来语同一语系的亚兰语也是如此)。古文书学的证据清楚地确定大部分库姆兰古卷完成于公元前200年至公元200年之间。

考古学提供了另一种外部证据。库姆兰陶器的年代被认为是在希腊化后期和罗马早期的一段时间(公元前200年至公元100年),陶器和装饰物都指向同一时期,在罐子里发现的几百个硬币也被确认为是希腊—罗马时期的。根据约瑟夫(公元1世纪从事写作的犹太历史学家)的见解,有一建筑物上的裂缝是发生

于公元前31年的一次地震所致。库姆兰遗址的出土文物显示，这些文物存在的时间是从大约公元前135年到公元68年之间，而公元68年也正是奋锐党人遭到罗马人镇压的时间。

最后，对放射性碳的分析有助于确定文物的时间。放射性碳分析是通过分析残留的放射性碳来确定时间的方法，该方法也被称为碳14测龄分析。此分析方法可用于分析包裹古卷的亚麻布，分析结果显示其时间为公元33年，向上或向下浮动200年。后来的测试又将时间确定在公元前250年至公元50年之间。尽管亚麻布的时间或许并不完全等同于古卷的时间，碳14测试的结果与古文书学和考古学研究的结论是一致的。因此，可以有把握地说，死海古卷的时间是大约公元前150年至公元68年之间。

抄本的读法

现代科学为解读抄本提供了许多帮助。科学的测龄程序有助于确定写作材料的时代；化学技术有助于弄清受到剥蚀的作品；紫外线光使得学者可以在文字被抹掉后仍能看到墨(炭)的痕迹。

每一个抄本都必须作为一个整体来分析，因为每个抄本都有其“个性”，所以有一点很重要，那就是辨别每个抄本特有的错误，特有的疏忽或关注，以及抄写员的其他特别之处。接下来，该抄本必须和其他抄本进行比较以确定属于哪个“家族”传统。有一条线索有助于确认这种关系：文本中的共同错误或插入成分。另外，所有关于日期、起源地和作者身份的可能细节都应当被探究。

抄写错误可分为几个明显不同的种类。第一大类是**无意错误**。(1)经常出现的错误是混淆相似的辅音和将两个辅音调换。(2)错误地分割单词也会导致对文本的扭曲(许多早期抄本为了节省空间省略了两个单词之间的空格)。(3)当一位抄写员向一组抄写员朗读时尤其容易产生语音上的混淆。(4)在旧约中，发声法(将元音添加于辅音文本)的使用导致了一些错误。(5)字母、单词或词组的省略导

致新的读法。(6)一个字母、单词甚至整个词组的错误重复也很普遍。当抄写员的眼睛从一个单词滑向另一个相似的单词或词尾时，省略(语言学上称为掉字)或重复(语言学上称为词的重印或重写)便有可能产生。同尾(*homoioteleuton*：希腊语意为“相似的词尾”)省略也十分普遍，当两个相同、相似的单词或词尾相同的单词紧靠在一起时，抄写员的眼睛从第一个词滑向第二个词，这时容易漏掉它们中间的单词，同尾省略便由此产生。(7)在旧约中，一些古老文本将辅音用作元音，这偶尔也会造成错误。抄写员由于不明白元音的这一用法可能将它们抄写成异常的辅音。通常，无意错误很容易辨认，因为它们导致了毫无意义的读法。

相对于无意错误，**有意错误**更加难以辨认和评价。相似材料的协调经常有规律地发生，一个深思熟虑的抄写员在碰到很难读懂的地方时，经常有意识地改进经文，引起反感的表达有时被删除或修平，有时则用一些同义词来代替。异文合并(同时保留两个不同版本，以此解决两者间的分歧)也经常出现。

意识到这些常见的问题是探测和排除更为明显的错误，以及识别和排除某一特定抄写员的独特错误的第一步，接下来必须被采用的是更为精细的识别最接近原始文本的标准，这些标准程序的应用在新约和旧约中大致相同。

普遍方法论原理

通过最近几个世纪的文本批判工作，一些基本的原则已经发展出来。旧约文本批判的基本原则可以简要概括为：

1. 马索拉抄本是优先考虑的基础文本，因为该文本代表了严谨的标准化方法，可与其他古老文本的证据相比较。七十士译本在所有决定中都应占有重要分量，因为其年代久远而且基本忠实于希伯来文本。塔尔根(亚兰文译本)同样反映了希伯来基础，但倾向于扩展和解释。叙利亚(伯西托文本)、武加大(拉丁文)、古拉丁文和科普特译本增加了间接的证据，尽管它们在技术细节上不能总是提供清晰的证据。这些文本的使用的确使学者能够运用对比语言学的知识来

决定文本，并由此揭露使得原文或许没能保存下来的早期的错误。

2. 最能解释其他不同文本起源的文本更可取。重建文本传递历史所获取的信息常常提供了额外的洞察力；对典型抄写错误的了解使考证者能够对不同文本的出现顺序作出有根据的决定。

3. 较短的文本更可取。抄写员通常增加材料以解决文体和句法问题，却很少对材料进行删节或浓缩。

4. 越困难的文本越有可能是最原始的。这一原则和第三个原则紧紧相连。抄写员不会故意创造更为复杂的文本，无意的错误通常易于识别，这样，更容易的文本通常被怀疑是抄写员修改过的。

5. 没有经过协调或吸收到相似段落的文本更可取。抄写员倾向于以其他来源的相似材料为基础对手中的材料进行修正(有时甚至是无意识的)。

6. 当所有其他的方法都失败，文本批判者必须诉诸推测性校正。为作出“有根据的猜测”，需要对希伯来语言十分熟稔，了解作者的风格，并能理解可能出现于某个段落的文化、风俗和神学色彩。推测的使用仅限于其原始文本肯定没有传递给我们的那些段落。

结　论

应该记住的是，只有当一个特定的单词或段落有多种可能的异文时，才可以进行文本批判。大多数圣经文本都有单一的抄本传递下来。在排除了抄写错误和有意识的篡改之后，依然存有问题的文本只剩下很小的比例。文本批判学者弗雷德里克·肯杨(Frederic Kenyon)爵士在1940年总结说：

最早写作时间和现存最早证据时间之间的间隔是如此之小，以至于事

> 实上可以忽略不计。这使得任何关于圣经是否已如实地、充分地传递给我们的疑问，都失去了最后的根基。新约圣经的**真实性**和各卷书之间的**一致性**可以被认为最终得到了确立。

对旧约文本，我们可以表达同样的信心。

文本批判领域的工作是复杂的，需要收集和熟练使用大量形形色色的信息。因为对所有基督徒而言，文本批判所涉及的问题是启示的权威性来源，因此文本的争论经常伴随着感情因素。

尽管有许多争论，文本批判已取得巨大的进步，尤其是在19世纪。方法论的完善在很大程度上帮助我们对已经收集的材料有更好的理解，其他相关研究领域日益积累的信息也提供了额外的帮助，这些研究领域包括教会历史、圣经神学、基督教思想史等等。

对所有异文的收集和整理已经使现代文本批判学家可以有把握地断言：上帝的话已经以准确、可靠的形式传递下来。尽管从业已出版的种类繁多的抄本中可以明显看到文本的一些差异，但不充分的、劣质的、次要的读法基本上已经被清除干净，仅在相对极少的地方需要运用推测性校正。在与基督救赎相关的问题上，清晰无误的传递提供了权威的答案，因此，基督徒应当感激那些为了提供可靠圣经文本已经付出和正在付出辛勤劳动的文本批判学者。

参考文献

• Brownlee, W. H. *The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible*(《库姆兰古卷

对圣经的意义》),1964.
- Burrows, M. *The Dead Sea Scrolls*(《死海古卷》),1956;*More Light on the Dead Sea Scrolls*(《死海古卷更多的启迪》),1958.
- Cross, F. M. *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*(《古代库姆兰图书馆和现代圣经研究》),1961.
- Cross, F. M. and S. Talmon, eds. *Qumran and the History of the Biblical Text*(《库姆兰和圣经文本的历史》),1975.
- Fitzmeyer, J. A. *The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools*(《死海古卷:主要的出版物和工具》),1975.
- Kenyon, Frederic G. *Our Bible and the Ancient Manuscripts*(《我们的圣经和古代抄本》)(revised), 1958.
- LaSor, W. S. *Bibliography of the Dead Sea Scrolls*(《死海古卷的书目》),1958.
- Milik, J. T. *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*(《朱迪亚荒原上的十年发现》),1959.
- Vaux, R. de *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*(《考古学和死海古卷》),1973.
- Vermes, G. *The Dead Sea Scrolls in English*(《英语版死海古卷》),1975.
- Waltke, Bruce K. and M. O'Connor. *Biblical Hebrew Syntax*(《圣经的希伯来句法》),1990.
- Wurthwein, Ernst. *The Text of the Old Testament*(《旧约的文本》),1979.

注意:本文中的一些材料改写自将要在丁道尔出版社出版的 Morris A. Weigelt(旧约文本批判)和 Paul S. Haik(死海古卷)的文章。

新约的文本和抄本

菲利普·W.康福特(Philip W. Comfort)

重要新约抄本介绍

由于所有新约书卷的原稿都已不复存在，我们需要依赖副本来重建原始文本。根据大部分学者的观点，最接近原稿的副本是编号为P52的纸草抄本，时间约在110年至125年。该抄本包括《约翰福音》18章的几节经文(31—34，37—38)，该残篇距离原稿仅二三十年，是《约翰福音》最早抄本之一的一部分。少数学者相信还有另一个早期的抄本，编号为P46。该抄本被称为切斯特·贝蒂纸草本第二部，包括除教牧书信之外的所有保罗书信，时间可追溯至2世纪中叶。如果这一时间计算准确，我们在保罗完成大部分书信后仅几十年的时间就有了保罗书信的完整汇编。我们拥有许多新约其他各部分的早期副本；几个纸草抄本的时间从2世纪后期到4世纪早期。一些最重要的新约纸草抄本如下：

奥克西林古纸草本(The Oxyrhynchus Papyri)

自1898年开始，格伦费尔(Grenfell)和亨特(Hunt)在埃及奥克西林古的古垃圾堆里发现了数以千计的纸草本残篇。该遗址出土了数卷纸草残篇，包括所有类别的书面材料(文学、商业、法律合同、书信等)和50多卷包括部分新约的抄本。其中一些较为值得关注的纸草抄本是P1(太1)、P5(约1，16)、P13(来2—5，

10—12)、P22(约 15—16)、P39(约 8)、P77(太 23)、P90(约 18—19)、P104(太 21)和 P115(启 2—15)。

切斯特·贝蒂纸草本(The Chester Beatty Papyri)

(以其拥有者切斯特·贝蒂的名字命名)

这些抄本是 20 世纪 30 年代由切斯特·贝蒂和密歇根大学从埃及的一个商人那里购买的。这一收藏中的 3 个抄本年代相当久远,包含大部分新约文本。P45(2 世纪)包括四福音书和《使徒行传》的部分内容;P46(从 1 世纪后期到 2 世纪早期)几乎包括所有保罗书信和《希伯来书》;P47(3 世纪)包括《启示录》9—17 章。

博德默纸草本(The Bodmer Papyri)

(以其拥有者 M·马丁·博德默的名字命名)

这些抄本是 20 世纪 50 年代至 60 年代从埃及的一个商人那里购买的。该藏品的三个重要纸草本是 P66(约 175 年,几乎包括所有《约翰福音》)、P72(3 世纪,包括全部《彼得前书》、《彼得后书》和《犹大书》)和 P75(约 200 年,包括从《路加福音》第 3 章至《约翰福音》第 15 章的大部分)。

在 20 世纪期间,近 100 件包含部分新约的纸草本被发现。在前几个世纪,特别是 19 世纪,也有其他一些抄本被发现——有几个抄本的时间被认定为 4 世纪或 5 世纪。最值得关注的抄本如下:

西奈抄本(Codex Sinaiticus)——编号ℵ或 aleph

该抄本是康斯坦丁·冯·提森道夫(Constantin von Tischendorf)在西奈山脚下的圣凯瑟琳修道院(St. Catherine's Monastery)发现的。抄本的时间被认为约在 350 年,内容包括整个新约,为新约文本提供了一个早期的、相当可靠的见证。

梵蒂冈抄本(Codex Vaticanus)——编号 B

至少从 1481 年起,该抄本就一直保存在梵蒂冈图书馆,但是直到 19 世纪中

叶才向学者们开放，如提森道夫和特里格里斯(Tregelles)。抄本时间略早于西奈抄本，包括希腊语旧约和新约，但没有新约的最后部分(从《希伯来书》9:15到《启示录》结尾)和教牧书信。就大部分内容而言，学者们称赞梵蒂冈抄本是新约文本最可靠的见证。

亚历山大抄本(Codex Alexandrinus)——编号A

这是5世纪的抄本，展示了几乎全部的新约，被认为是普通书信和《启示录》相当可靠的见证。

以法莲抄本(Codex Ephraemi Rescriptus)——编号C

这一5世纪的文献被称为"重写本"(palimpsest)(重写本是指将原文擦去，然后在上面重写新的内容而成的抄本)。借助化学药品的使用并通过艰辛的努力，学者们能够识别出覆盖在现存文本之下的原文作品。提森道夫在以法莲抄本上进行了这样的操作，该抄本以法莲的讲道集覆盖了原来的新约文本。

贝扎抄本(Codex Bezae)——编号D

该抄本是5世纪的抄本，以其发现者西奥多・贝扎(Theodore Beza)的名字命名，包括四福音书和《使徒行传》，并展示了和前面所提到的抄本非常不同的文本。

华盛顿抄本(Codex Washingtonianus)——编号W

(或佛里尔福音书，以其拥有者查尔斯・佛里尔[Charles Freer]的名字命名)

该抄本是5世纪的抄本，包括完整的四福音书，存放于华盛顿特区的史密森尼展馆(Smithsonian Institution)。

在15世纪古腾堡(Johannes Gutenberg)发明活字印刷术以前，所有文献的复制工作都必须通过手工来进行("手抄本"因此得名)。现在我们有6 000多件希腊文新约或其部分的抄本。其他希腊文学著作的数目都无法与之匹敌。希腊最伟大的古典著作，荷马的《伊利亚特》，也只有大约650件抄本，欧里庇得斯(Eu-

ripides)的悲剧现存的抄本约有 330 件。所有其他希腊文学著作的抄本更是凤毛麟角。此外必须指出的是，就原始创作和现存最早抄本之间的时间间隔而言，新约作品远近于其他的希腊文著作。对许多希腊古典作品来说，其间隔有 800 年到1000年，而新约作品的间隔仅有 100 年。由于抄本的丰富，也由于一些抄本的存在可以追溯到教会历史的前几个世纪，新约文本学者比古典作品文本学者有更大的优势。新约学者有资源重建相当准确的新约原始文本，而他们也已经完成了一些希腊文新约圣经的优秀版本。

最后必须指出的是，尽管许多新约抄本之间有一些不同之处，但没有一个基督教信仰的基本教义建基于这些有争议的内容上。著名的古文书学家和文本批评家弗雷德里克·肯杨确认了这一点，他说："基督徒可以手拿圣经，毫无惧怕和踌躇，肯定地说这是上帝真实的话语。这话语代代相传，完全没有什么重要的错漏。"(《我们的圣经和古代抄本》,55)

新约原始文本的恢复历史：概要

当我们提及原始文本时，我们指的是"公开发表"的文本，即已有最终编辑好的样式并在基督教世界流行的文本。对于新约的一些书卷而言，原始创作和发表的文本之间几乎没有差别。在作者写完或口述完其作品后，他(或其助手)作了最后的编辑校正，随后就使之流传。恰如今天出版的书籍，古时作者的原始作品与最终发布的书卷并非总是完全相同——归因于编辑过程的改动。然而，最终编辑校正的定稿被归于原作者，出版的书卷被认为是作者的作品，被视为原稿，该原稿即最早发表的文本。

一些学者认为恢复希腊文新约圣经的原始文本是不可能的，因为他们还不能重建文本传递的早期历史。另一些现代学者并不如此悲观，但在断言恢复的

可能性时却依然相当谨慎和保守。然而，还有一些学者比较乐观，不仅因为我们拥有许多质量优秀的早期抄本，而且还因为我们对早期文本传递的看法也越来越清楚了。

当我们说到新约文本的恢复时，我们指的是新约的某一卷书，而不是作为整体的新约本身，因为每一卷书（或每一组书卷，如保罗书信）都有其自身独特的文本传递历史。现存最早的完整新约文本副本保存在西奈抄本（约写于 350 年）内（梵蒂冈抄本缺少教牧书信和《启示录》）。在 4 世纪以前，新约的不同部分被分别传播：作为单个书卷或一组书卷（如四福音书或保罗书信）。从 1 世纪后期到 3 世纪的抄本就是作为单个书卷被发现的，如《马太福音》(P1)，《马可福音》(P88)，《路加福音》(P69)，《约翰福音》(P5、P22、P52、P66)，《使徒行传》(P91)和《启示录》(P18、P47)。多书卷抄本有：《四福音书》和《使徒行传》(P45)、保罗书信(P46)、彼得书信和《犹大书》(P72)。新约的每一卷书都有其各自的文本历史，并以不同的准确程度保留下来。但是，在世世代代的手工抄写过程中，所有的书卷相比于原始状态都有了变化。因此每一卷书的文本都需要恢复。

希腊文新约的恢复已经有很长的历史。之所以有恢复的需要，是因为在其早期历史中新约文本受到了多个版本的影响。在 1 世纪后期和 2 世纪初期，口头传统和书面文字以相同的地位并行不悖——特别是关于福音书的材料。文本经常被抄写员修改以试图使书面信息和口头传统一致，或是试图使某一卷福音书的记载和另一卷福音书保持一致。在 2 世纪末及进入 3 世纪之后，许多重要的异文汇入了文本中。

然而，在传递的早期阶段，文本并没有完全受到文本失真和随意抄写的损害。有些抄写员忠实而虔诚地抄写文本——他们深知他们正在抄写的是使徒写成的神圣文本。带给文本神圣性的不是承认为圣典的仪式，正典作品的确立是历史上对各卷新约作品神圣性的普遍认可的结果。一些新约书卷，如四福音书、

《使徒行传》和保罗书信从一开始就被认为是默示的作品，因此，这些抄写员以虔诚和忠实的态度抄写这些书卷。

但是也有其他抄写员自由地对文本进行“改进”——或许是出于教义和协调内容的兴趣，或许是受到一种具有竞争性的口头传统的影响。如此产生的抄本是“流行文本”——即随意性文本（该文本类型过去被称为“西方文本”，但现在的学者认为该称呼并不准确）。

最早试图恢复原始文本的是亚历山大的抄写员或者是熟悉亚历山大抄写传统的抄写员，因为在希腊化的世界里有很多人开始欣赏亚历山大的学术实践。早从 2 世纪开始，亚历山大的抄写员就已是训练有素的语言学家、文法学家或文本批评家。这些抄写员与大亚历山大图书馆抄写团体有来往，或被其实际雇用或是作为亚历山大教理学校（被称为 the Didaskelion）抄写团体的成员。亚历山大的学者们遵循从亚里士多德开始的文本批判传统，后者根据抄本的日期和价值将抄本进行分类。另一些学者遵循泽诺多图斯（Zenodotus）的做法。泽诺多图斯是亚历山大图书馆的第一任从事文本批判工作的馆长。亚历山大学者们参与保存文学作品的原始文本，他们针对《伊利亚特》和《奥德赛》作了大量文本批判，因为这些古文本有许多不同的现存抄本，他们会从大量的不同抄本中作出文本批判决定，并随之制作出一个原型文本。该原型文本公开发布并保存于图书馆中。以后的文本从该抄本复制产生，并与其进行比较。

我们可以假定亚历山大的基督徒抄写员就是使用同样的文本批判方法来考证新约文本。从 2 世纪至 4 世纪，亚历山大的抄写员致力于净化被腐蚀了的文本。谈及他们的努力，贡特尔·尊兹（Gunther Zuntz）写道：

> 亚历山大的校正者坚持不懈地努力，以确保在他们的领域内通行的文本免于各种错误，正是这些错误在先前曾腐蚀了文本，而且极有可能卷土重

> 来，即使它们已被打上问号（也就是被定为伪劣品）。他们的工作必定一次次地受到宗教迫害和没收基督教书籍所带来的影响和干扰，另外也不断受到当时通行的老式抄本的妨碍。然而，他们促成了一类文本的诞生（以区别于某一特定版本），该文本可作为埃及地方抄写员的规范文本。最终的结果是：存留下来的文本是远胜于 2 世纪的文本，尽管其修订者——作为会犯错的人类——拒绝了一些本身正确的内容并同时带进了一些他们自己的错误。（《使徒书信文本》，271—272）

亚历山大文本在一些抄本中历经几个世纪而不朽，如 Aleph 和 B（4 世纪）、T（5 世纪）、L（8 世纪）、33（9 世纪）、1739（一个 10 世纪的抄本，从 4 世纪的亚历山大抄本复制）和 579（13 世纪）。不幸的是，大多数亚历山大文本消失了数个世纪，直到 14 个世纪之后才被发现。

与亚历山大文本同时存在的是所谓的“西方”文本——其特征可从 2 世纪和 3 世纪流行的文本中得以体现和说明。简言之，该流行文本可从任何未受亚历山大文本影响的抄本中找到。作为独立的文本类型，该文本不如亚历山大文本类型值得信赖。但是，因为亚历山大文本以“精心打磨”的文本而著称，所以在有些时候“西方”或流行文本保留了原始表述。如果某一异文内容同时得到西方文本和亚历山大文本的支持，它极有可能是原始表述；但是当这两种文本出现分歧，更多的情况是亚历山大文本保留了原始的措词。

在 3 世纪末，另一希腊文本种类形成并渐渐流行开来，直至最后成为在基督教世界居统治地位的文本。根据哲罗姆（在其福音书拉丁文译本的导言中）的说法，该文本首先是由安提阿的卢奇安（Lucian of Antioch）推动使用的。和亚历山大文本相比，卢奇安文本是明确的校正本（即刻意的、创造性的编辑），以此来对抗亚历山大文本。后者是亚历山大的抄写员抄写圣经的结果，他们在比较多种

抄本的基础上试图保存最好的文本。因此更确切地说,亚历山大文本是文本批判而不是编辑。当然亚历山大抄写员也的确做了一些编辑工作,如同我们所说的复制式编辑(copyediting)。卢奇安文本是流行文本成长并到达顶点的结果,其特征是语言通顺,这是去除原文的晦涩和古怪的语法结构以及异文合并之后的结果。卢奇安(或其助手)一定使用了多种质量不一的抄本以创造这一和谐的、校订式的新约文本。这种卢奇安文本所采用的编辑工作就是我们所说的实质性编辑(substantive editing)。

卢奇安文本成形于戴克理先大迫害(约 303 年)之前,在大迫害期间新约的许多复制本被没收和摧毁。这一灾难之后不久,君士坦丁上台掌权并将基督教定为国教,这当然带来对新约复制本的需要,以便分发到地中海沿岸地区的教会使用。正是在这一时期卢奇安文本开始随着毕业于安提阿学校的主教传播到东方的诸教会,卢奇安文本很快成为东方教会的标准文本并成为拜占庭文本的基础,并进而成为公认文本(Textus Receptus)的至高权威。

当卢奇安正在对新约文本进行校订时,亚历山大文本开始呈现出其最终的样式。如前所述,亚历山大文本的形成是某一过程的结果(相对于纯粹编辑校订而言)。亚历山大文本的形成包括次要文本批判(如在不同的抄本中选取异文)和复制式编辑(如制作成一个可阅读的文本)。亚历山大文本比卢奇安文本对原文的篡改变动要少得多,而且其基础抄本也优于卢奇安文本。或许是赫西修斯(Hesychius)最终促成了亚历山大文本的最后样式,而亚历山大的阿塔那修(Athanasius)使该文本成为埃及的原型文本。

随着时间的流逝,亚历山大抄本越来越少,而拜占庭抄本则越来越多。极少的埃及人还在阅读希腊文(除了发现西奈抄本的圣凯瑟琳修道院的修士们),地中海世界的其余地区转向了拉丁文,只有那些位于希腊和拜占庭的讲希腊语的教会还继续复制希腊文文本。从 6 世纪至 14 世纪,绝大多数新约抄本是在拜占

庭制作的，采用的都是同一种形式。当第一本希腊文新约圣经印刷之时（约1525年），其基础文本是伊拉斯谟使用一些后来的拜占庭抄本编辑而成的希腊文本。经稍许修改后该印刷文本成为公认文本。

从17世纪开始，早期的抄本开始被发现，这些抄本的文本不同于公认文本。1630年左右，亚历山大抄本被带到英国。由于包括整本新约，又是5世纪早期的抄本，亚历山大抄本提供了一个很好的新约文本（尤其是《启示录》的原始文本）的早期证据。200年后，德国学者康斯坦丁·冯·提森道夫在西奈山附近的圣凯瑟琳修道院发现了西奈抄本。该抄本时间大约是在350年，是两卷最古老的犊皮纸（加工过的动物皮革）希腊文新约抄本之一。最早的犊皮纸抄本是梵蒂冈抄本，该抄本至少在1481年就已经存放在梵蒂冈图书馆，但直到19世纪中期才对学者开放。亚历山大抄本的时间（325年）稍早于西奈抄本，内容包括希腊文的旧约和除最后部分（《希伯来书》9:15至《启示录》22:21和教牧书信）之外的全部新约。100年的文本批判确认该抄本是原始文本最准确和最可靠的见证之一。

其他重要的早期抄本是在19世纪发现的。在康斯坦丁·冯·提森道夫、撒母耳·特里格里斯（Samuel Tregelles）和F. H. A. 斯克里夫纳（F. H. A. Scrivener）等人的不懈努力下，以法莲抄本、查西修斯（Zacynthius）抄本和奥珍（Augiensis）抄本被辨读、校勘和出版。

随着各种抄本被发现并公之于众，一些学者决定编辑一本比公认文本更加接近原始文本的希腊文文本。大约1700年，约翰·穆勒（John Mill）编辑了一部改良的公认文本，18世纪30年代约翰尼斯·阿尔伯特·本格尔（Johannes Albert Bengel，公认的新约现代文本和语言研究之父）根据早期的抄本证据出版了与公认文本有所区别的一个文本。

在19世纪，一些学者开始放弃公认文本。古典语言学家卡尔·拉赫曼（Karl Lachman）在1831年完成了一个代表4世纪抄本的全新文本。撒母耳·特里格

里斯(自学了拉丁文、希伯来文和希腊文)呕心沥血,倾其一生之力出版了一部希腊文文本(从1857年至1872年分六部分出版)。在对自己工作的介绍中,特里格里斯说他的目标是"竭力用一直传递下来的措词(根据古代权威证据)展示新约文本"。亨利·阿尔弗德(Henry Alford)也根据最好和最早的抄本编辑了一部希腊文文本,在《希腊文新约》(多卷本希腊文新约圣经注释,出版于1849年)的序言中,阿尔弗德说他的努力是为了"消除人们对过去接受的文本所表现的不足取的和书生气的尊敬,这种尊敬已经成为发现真正上帝话语的障碍"。

在同一时期,提森道夫正倾其一生精力,为要发现抄本并创作出希腊文新约的准确版本。在给未婚妻的一封信中,他写道:"我正面临一项神圣的任务,努力争取恢复新约的本来面目。"他终于实现了自己的夙愿:发现了西奈抄本,辨读出了以法莲抄本的重写本,对照了无数的抄本,完成了多版希腊文新约(最好的是第8版)。

在以上几位学者劳动成果的帮助下,两个英国人,布鲁克·维斯科特(Brooke Westcott)和芬顿·霍特(Fenton Hort)共同工作了28年,完成了《希腊原文新约》(*The New Testament in the Original Greek*,1881年)。在出版该书的同时,他们将其观点(主要是霍特的观点)向世人公布,即梵蒂冈抄本和西奈抄本(同其他几份抄本一起)代表了最接近原文作品的文本,他们称其为中性文本(根据他们的研究,中性文本指的是文本谬误最少的抄本),这也是维斯科特和霍特编辑《希腊原文新约》时所依靠的文本。

19世纪是希腊文新约恢复历程中硕果累累的世纪,20世纪也毫不逊色。20世纪的人们见证了奥克西林古纸草本、切斯特·贝蒂纸草本和博德默纸草抄本的发现。直到今天,已发现近100个包含新约不同部分的纸草本,其中几个时间被定为从1世纪晚期至4世纪早期。这些重要的发现,为学者提供了许多古代抄本,并促使他们加倍努力去恢复新约的原始面貌。

20世纪初，艾伯哈德·聂斯黎(Eberhard Nestle)利用19世纪出现的最好的希腊文新约版本编辑了一个文本，得到了大多数人的认可。编辑新版本的工作由其儿子继续进行了几年，目前由柯特·亚兰(Kurt Aland)负责。聂斯黎—亚兰《希腊文新约》(*Novum Testamentum Graece*)最新一版(第27版)出版于1993年(1998年有了订正版)，同样的希腊文文本出现于柯特·亚兰的另一卷书，该书由联合圣经公会出版，名为《希腊文新约》(*Greek New Testament*，第4版，1993年)。聂斯黎—亚兰文本第26版被许多人认为代表了文本学术最新、最好的进展。

新约的原始文本

在《新约文本》一书中，柯特·亚兰和巴巴拉·亚兰(Barbara Aland)主张，"与提森道夫、维斯科特和霍特文本相比，聂斯黎—亚兰文本最接近新约的原始文本，更不用说冯·索顿(Von Soden)了"(24)。在其他的几个段落，他们明确表示该文本基本可以充当原始文本。这一点从柯特·亚兰对聂斯黎—亚兰文本的辩护中可以清晰地看到，他认为该文本是新的"标准文本"：

> 新的"标准文本"已经通过了早期纸草本和安色尔字体的考验。事实上，它与早期文本的确相符……无论是在什么地方、什么时间，我们都难以在这里(指最早的抄本)找到"标准文本"需要修改的地方。如果在这里进行的简洁、紧凑的调查能够充分描述出来，那么伴随每一个版本的详细资料能够说服最后一个怀疑者。在维斯科特—霍特文本出现后的100年，编辑一本希腊原文新约版本的目标似乎已经达到了……预期目标现在似乎已经达到，从形式上讲，该文本是最接近从最初的作者或编者手中传递下来文本的新约作品，这些作品从1世纪和2世纪的教会就开始了它们的传递之旅。

(《文本和阐释》中之“新约文本批判之20世纪间歇”)

亚兰夫妇宣称恢复了原始文本，这一点理应得到我们的热烈掌声，因为现代文本批判学家们显然已经放弃了任何恢复原始文本的希望。其他学者认为原始文本可以恢复，而且他们相信聂斯黎—亚兰文本已经相当接近原始文本。如此乐观的原因是我们拥有许多早期抄本，而且我们还拥有对文本早期历史的更深入的理解。

大约有60部抄本的时间被确定为在4世纪开始之前，其中几部抄本的时间甚至早达2世纪。直到最近，对一些抄本时间的认定都过于保守，因为格伦费尔(Grenfell)和亨特(Hunt)不相信有早于3世纪的抄本存在，因此将许多奥克西林古纸草本的时间确认为3世纪或4世纪，而实际上这些文本的时间应当是2世纪或3世纪。

如前所述，最重要的时间之一是P46的时间(切斯特·贝蒂纸草本第二部，通常认为在200年左右)，该抄本包括除了教牧书信以外的全部保罗书信。在一篇极富说服力的文章中，杨圭金(Young Kyu Kim)认定P46的时间早于图密善(Domitian)的统治时间(公元81—96年)(见*Biblica*，1988年，248—257页)。他确定该时间的根据是：所有与P46的书写体例相似的其他纸草文学作品的时间都被认定为公元1世纪。另一根据是：第2世纪或第3世纪没有发现与P46类似的、可确定时间的纸草文献。通过对P46的分析，我认为可以将P46的时间放在2世纪中期(约150年)(对P46的全部讨论，参见《最早新约希腊文抄本之文本》，2001年，204—206页)。

下面是2世纪或3世纪早期的抄本：

P87，包含《腓利门书》的几节经文，2世纪早期(约125年)

(P87的书写体与P46的极为相似)

P77,包含《马太福音》23章的几节经文,2世纪中期(约150年)

P45(切斯特·贝蒂纸草本第一部),包含四福音书和《使徒行传》的一部分,2世纪中期(约150年)

P32,包含《提多书》1章和2章的一部分,2世纪中后期(约175年)

P90,包含《约翰福音》18章的一部分,2世纪中后期(约175年)

P52,包含《约翰福音》18章的几节经文,2世纪早期(约150年),许多古文书学家认为应该更早(约110—125年)

P4/64/67,包含《马太福音》和《路加福音》的一部分,约175年

P1,包含《马太福音》1章,约200年

P13,包含《希伯来书》2—5章,10—12章,约200年

P27,包含《罗马书》8章的一部分,约200年

P66(博德默纸草本第二部),包含《约翰福音》的大部分,约175年(但维也纳国家图书馆纸草文献收藏主管赫伯特·亨格[Herbert Hunger]将其时间定为约125—150年)

P48,包含《使徒行传》23章的一部分,3世纪早期(约220年)

P75(博德默纸草本第十四、十五部),包含《路加福音》和《约翰福音》的大部分,3世纪早期(约200年)

P98,包含《启示录》1:13—2:1, 2世纪

P104,包含《马太福音》21:34—37, 43, 45(?),2世纪早期(约125—150年)

P109,包含《约翰福音》21:18—20, 23—25,2世纪中期至末期(约150—200年)

除了以上所列早期抄本，还有另一部2世纪晚期的犊皮纸抄本：0189，包含使徒行传5章的一部分。另外还有43部3世纪的抄本，包含内容如下所列：

P5，《约翰福音》1、16、20章

P9，《约翰一书》4章

P12，《希伯来书》1章

P15，《哥林多前书》7章

P16，《腓利比书》3、4章

P18，《启示录》1章

P20，《雅各书》2章

P22，《约翰福音》15—16章

P23，《雅各书》1章

P28，《约翰福音》6章

P29，《使徒行传》26章

P30，《帖撒罗尼迦前书》4—5章，《帖撒罗尼迦后书》1章

P37，《马太福音》26章

P38，《使徒行传》13、19章

P39，《约翰福音》8章

P40，《罗马书》1、2、3、4、6、9章

P47，《启示录》9—17章

P49，《以弗所书》4—5章

P53，《马太福音》25章，《使徒行传》9章

P65，《帖撒罗尼迦前书》1—2章

P69，《路加福音》22章

P70,《马太福音》2、3、11、12、24 章

P72,《彼得前书》,《彼得后书》,《犹大书》

P78,《犹大书》

P80,《约翰福音》3 章

P92,《以弗所书》1 章,《帖撒罗尼迦后书》1 章

P95,《约翰福音》5:26—29, 36—38

P101,《马太福音》3:10—12; 3:16—4:3

P106,《约翰福音》1:29—35, 40—46

P107,《约翰福音》17:1—2, 11

P108,《约翰福音》17:23—24, 18:1—5

P110,《马太福音》10:13—15, 25—27

P111,《路加福音》17:11—13, 22—23

P113,《罗马书》2:12—13, 19

P114,《希伯来书》1:7—12

P115,《启示录》2、3、4、5、8—15 章的部分

P162,《约翰福音》2 章

P171,《马太福音》10 章,《路加福音》22 章

P212,四福音合参抄本,包括各福音的一小部分

P220,《罗马书》4—5 章

P. 安提诺波利斯(P. Antinoopolis)2. 54,《马太福音》6:10—12

以上所列抄本,尤其是第一组(时间在 2 世纪早期、2 世纪和 3 世纪早期的抄本),提供了恢复新约原始文本的资源。这些抄本中有许多比 19 世纪发现的梵蒂冈抄本(约 325 年)和西奈抄本(约 350 年)这两部伟大的抄本还早了 200 多年,

这两部抄本曾引发了19世纪的新约文本批判革命，也成了特里格里斯、提森道夫、维斯科特和霍特这些人编辑新的考证版希腊文新约的推动力。

根据与拉赫曼类似的原则，以最早抄本为基础，特里格里斯编辑了一个文本。提森道夫也试图如此效法，尽管他极其偏爱自己的伟大发现——西奈抄本。维斯科特和霍特在编辑他们的考证版本时也采取了同样的原则，尽管他们偏爱的是梵蒂冈抄本。不管怎样，维斯科特和霍特决定尝试出版希腊文新约的原始文本，他们的这一行为受到了本世纪一些批评家的嘲讽，与维斯科特和霍特同遭嘲讽的还有任何作如此尝试的人，因为这些批评家认为面对存在于众多不同抄本中的异文上的众多分歧，恢复原始文本是不可能的。

其他批评家认为将原始文本的恢复建基于全部起源于埃及的抄本是不明智的。实际上，一些学者主张，早期纸草本代表的仅仅是埃及的新约文本，而不是整个早期教会的文本。柯特·亚兰有力地反驳了这一观点，他指出：(1)我们并不能肯定所有在埃及发现的纸草本皆起源于埃及；(2)这些被代表性地称为埃及文本的文本（作为与西方或拜占庭文本相对的文本）出现在早期教父的作品中，而这些教父是住在埃及以外地区的，如爱任纽、马西昂和希坡律陀（Hippolytus）（“教会的文本?”，《三一杂志》，第8期，1987年）。因此，在埃及发现的抄本可能是当时整个教会所使用的典型文本。

再说，从1世纪后期至3世纪，地中海地区各教会并不是彼此孤立存在的，由于商业的繁荣、便利的公路和开放的海港（都在罗马统治下），在迦太基和罗马之间、罗马和亚历山大之间以及亚历山大和耶路撒冷之间都有频繁的交流和信息的往来。北非和埃及的教会并没有和北部的其他教会隔离开来。这一联系从教会的初创时代就开始了，在五旬节（公元30年）最早成为基督徒的一些人就有来自埃及和利比亚的（徒2:10）。毫无疑问，他们中的一些人将福音带回家乡。那个埃塞俄比亚的太监在接受耶稣基督为他的救主后，一定将福音带回了祖国

(徒 8:25 以下)。亚历山大的亚波罗成为亚洲最早的使徒之一(见徒 18:24)。

历史告诉我们,早在公元 100 年在亚历山大就有了教会。大约 160—180 年间,潘代努斯(Pantaneus)成为已知的第一个亚历山大一所小型教理学校的校长。根据优西比乌的说法,在潘代努斯成为校长前,该学校就已经存在了。在潘代努斯离开亚历山大并一去不返之后,克莱门(Clement)成为该学校负责人,他努力将这个小教理学校建设成为基督教研究和差传中心。到 200 年,克莱门已经建成一个由受过良好教育的亚历山大基督徒组成的繁荣社区。但是后来,由于 202 年的野蛮迫害,克莱门逃离亚历山大。奥利金从克莱门手中接过领导权,并创立了著名的基督教学术流派。

历史同时告诉我们,早在 2 世纪初期,在亚历山大南部的乡村地区已经有了教会。最早的几部新约抄本(时间在 2 世纪早期,见以上列单)来自法尤姆(Fayum)和奥克西林古,这就说明早在 125 年,在这些乡村小镇已经有基督徒存在。考古学家在这些地方发现了几乎所有早期的新约抄本,之所以没有来自亚历山大的抄本是因为亚历山大图书馆被毁灭过两次(一次是被罗马人意外毁灭,另一次是被穆斯林毁灭)。此外,亚历山大的地下水位过高,纸草本无法承受那样潮湿的环境。

由于埃及中部的乡村地区气候干燥、地下水位低,这些地方成为本地和外地制作的抄本的储藏室。而且,我相信现存抄本代表了从 1 世纪后期至 3 世纪整个希腊—罗马世界的适当样本。也就是说,如果我们能够奇迹般地在土耳其、以色列、叙利亚或希腊发现早期抄本,这些抄本很可能包含与在所谓埃及抄本中发现的抄本相同的样本。换句话说,教会早期在埃及使用和阅读的这些新约抄本基本上代表了当时所有教会使用和阅读的抄本。进而可以相当保险地假设,埃及中部乡村地区保存了许多来自亚历山大(及根据亚历山大传统写出的)和其他城市(如罗马或安提阿)的抄本。

作为抄本的发现地，埃及中部农村地区并不孤立于世界其他地区之外，在这里发现的无数不合标准语的纸草本表明住在法尤姆的人和住在亚历山大、迦太基和罗马的人有定期的交流与往来。同时也有证据表明文学作品和抄写实践之间总体上是对应的。因此，在创作我们现在所拥有的早期抄本的人中间，一些抄写员制作新约作品副本的方式一定与居住在希腊—罗马世界其他地方的人的创作方式相同。因此，我们能够得出结论：在埃及发现的抄本是重建希腊文新约原始文本的合理来源。

检验早期文本的可靠性

一些文本批判学家会辩解说，新约抄本的古老性并不必然是那么重要，因为他们相信早期阶段的文本传递存在着内在的"随意性"。支持这一观点的人认为，在正典形成（3 世纪晚期）之前，抄写员在复制新约的各卷书时具有随意性，和犹太抄写员恐惧战兢地完成神圣旧约文本的准确副本不同，基督徒抄写员没有感到有责任创作范本的精确副本，因为他们还没有认识到他们正在复制的文本是多么的"神圣"。这一早期的观点，被许多新约文本批判学家认为是不证自明的，但其实并不完全正确。原因如下：

1. 这些新约作品的大多数作者是犹太人，他们相信旧约是上帝默示的话语，不论是希伯来文本还是希腊文本。由于他们的犹太背景，他们对圣经非常崇敬，圣经成为他们敬拜和宗教生活的核心。他们是圣书的子民（people of the Book），他们当中许多人阅读过希腊文旧约（七十士译本），而该旧约很可能是亚历山大的犹太人的翻译作品。

一些犹太基督徒抄写员可能效法了犹太抄写方法，这首先开始于七十士译本副本的抄写（这些抄写员相信该译本是默示的文本），然后延伸到任何他们认

为具有权威性或同样具有默示性的新约作品。基督徒应该会意识到主导旧约文本抄写的这一严格规则，并给予这些副本同样的崇敬。

2. 新约各书卷的许多早期副本是由抄写员复制的，这些抄写员一定相信他们正在抄写的是一个神圣的文本，该文本最初是由建立教会的使徒，如彼得、马太、约翰和保罗创作的。一些书卷从一开始就被视为神圣——如四福音书、《使徒行传》、保罗书信和《彼得前书》；而其他经过更长时间才确立为正典的书卷可能被认为是不太忠实的文本，如《彼得后书》、《犹大书》、教牧书信、《雅各书》和《启示录》。早在正典被宣布之前，一些书卷的正典地位在1世纪就已开始被接受，比如，保罗书信早在公元75年就已完成，并被公认为是使徒的权威著作。彼得后书的作者甚至将保罗书信和“别的经书”置于同等地位（彼后3:15—16），四福音书也早在2世纪就被公认为是权威的经卷。

3. 许多新约书卷最初是以文学作品的形式出现的，如四福音书、《使徒行传》、《罗马书》、《以弗所书》、《希伯来书》、《彼得前书》和《启示录》显然是文学作品。其他新约书卷中大多数是“应时的”书信，即主要为满足特定需要而撰写的信件。但是以上所提书卷（从四福音书到《启示录》）并不是这样，因为从一开始它们就被设计成在广大读者中传阅的文学作品。

新约作者生活在希腊化的世界里，因此他们讲的是希腊语，读的是希腊文，写的也是希腊文，他们写作使用的希腊文是当时希腊—罗马世界通用的语言（koine）。许多新约作者通晓其他希腊文学作品并引用它们。约翰引用了斐洛（Philo）；保罗引用了埃庇米尼得斯（Epimenides）、亚拉图斯（Aratus）和米南德（Menander），而且他的书信风格模仿了首先由希腊作家伊索克拉底（Isocrates）和哲学家柏拉图这些人创造的文体。福音书作者是典型的希腊历史学家，他们的作品遵循希腊历史学家希罗多德（Herodotus）建立的模式，后者为观察和报道设定了很高的标准。

新约作品最早的读者，不管是犹太基督徒还是外邦基督徒，一定认识到了这些文本的属灵价值和文学价值，同样的，他们当中首先抄写这些书卷的人一定也是以极大的崇敬来保存原始文本。

4. 所有早期纸草抄本无一例外地显示，早期复制文本的所有基督徒都使用特殊的缩写词来指称上帝的称号（神圣规范名词 nomina sacra）。名号以缩写词形式书写并在缩写词上方注有一上标线，例如，“耶稣”的希腊文对应词（Iησουs）被写成 $\overline{IC}$。其他以神圣规范名词书写的头衔包括主、基督、上帝、父、子和圣灵。尽管神圣规范名词的创造可能反映了四字母圣名这一犹太传统的影响[以 YHWH表示 Yahweh（耶和华）]，但它们是全新的创造，只出现于基督教文献里。根据 C. H. 罗伯茨，这一书写体系的创造“预示了一定程度的管理和组织……这一实践的创立不可能发端于某个团体的突发奇想，更不可能是出于某个抄写员……这一体系是如此复杂，以至于如果没有规则和权威范例可效法的话，普通抄写员是无法操作的”（“抄本、社会和信仰”，45—46）。

神圣规范名词在早期基督教文献中是普遍存在的，这一事实有力地反驳了以下观点：认为早期文本传递的特征是随意的。基督徒抄写员遵循的是已确立的模式——一个“权威认可”的范本。正如罗伯茨所说，“神圣规范名词引人注目的统一体系表明，在早期已经有了基督教圣经的标准副本”（“希腊—罗马世界的书籍”，64）。

5. 与基督教文献中神圣规范名词的形成相伴出现的是所有早期基督徒使用抄本（the codex）这一现象。在 1 世纪中期以前，所有的圣经和其他作品都是写在卷轴（scrolls）上的，例如，耶稣在拿撒勒犹太会堂宣读《以赛亚书》61 章时（路 4：18 以下），使用的就是一个卷轴。犹太人使用卷轴，非犹太人也使用卷轴，在希腊—罗马世界的每个人都使用卷轴。

然后抄本出现了（一种由可折叠的纸页组成，在脊处装订起来的书）——它

们可能先是模仿了羊皮纸笔记本。根据C. H. 罗伯茨的假设，约翰·马可住在罗马时便是使用这样的一本羊皮纸笔记本记录耶稣的话语（通过彼得的讲述）。然后，整部《马可福音》首先以这种抄本的形式出版发行（《抄本的诞生》，54以下）。“以这种形式传播的福音，部分通过权威，部分通过情感和符号，决定了基督教圣经的适当形式是这种抄本而不是卷轴”（E. G. 特纳《希腊文纸草本》，11）。

因此，新约的所有部分都是写在抄本上的，直到2世纪末抄本一直是由基督徒单独使用。肯杨写道：“在埃及发现的所有属于2世纪的纸草文献，没有一部异教（即非基督教）手稿是采用抄本形式的”（《古希腊罗马的书籍和读者》，111）。这一抄写实践（从罗马或安提阿开始）标志着基督教与犹太教的完全分离，并且再一次表明了早期文本在形成和传播过程中的某种一致性。

6. 一般观念认为，许多早期新约纸草本是由未经训练的抄写员针对个人使用制作的，因此质量很差。但是实际情况恰恰相反，一些早期新约纸草本是由受过教育的专业抄写员以极度谨慎的态度抄写的。古文书学家已经能够将1世纪到4世纪（及之后）的书写风格分类，许多早期的新约纸草本是由被称为“革新的文献手法”（the reformed documentary hand）书写的（也就是说，这些抄写员认识到作为他们工作对象的抄本不只是一个法律文件而是一件文学作品）。在《抄本的诞生》一书中，罗伯茨（Roberts）写道：

> 尽管2世纪基督教抄本的书法没有达到很高标准，但在总体上成功展示了曾被称为“革新的文献手法”的书写风格，这很可能是有经验的基督徒或非基督徒抄写员的工作……因此可以合理地推测这些基督教文本的抄写员所做的工作是有报酬的。（46）

开始于2世纪埃及乡村地区（如法尤姆、奥克西林古等）的抄写实践受到了在写

字间为亚历山大图书馆工作的专业抄写员的影响，也可能受到了2世纪建立于亚历山大的基督教抄写团体（和教理学校有联系）的影响。优西比乌暗示说，在潘代努斯于180年左右掌管该学校之前，该学校就已很好地开始了这种抄写实践（《教会史》，v. 10. I.）。尊兹相当令人信服地指出，保罗书信集是在2世纪初以亚历山大学者的方法整理的，地点可能就是在亚历山大（《使徒书信文本》，14—15）。作为最古老的新约文本批判学家，亚历山大的抄写员们选择最好的抄本，然后创作了自己的文本，他们认为该文本能够反映原始文本。他们在工作时采用的基础文本一定具有同以下文本相同的质量：P1、P4/64/67、P27、P46、P75。

尊兹同时还认为，在2世纪中期，亚历山大主教辖区拥有一个抄写员团体，该团体通过努力，为圣经抄本的亚历山大类型设定了标准（同上书），该标准可能包括神圣规范名词的编码、抄本的使用以及其他文学特征。然而，亚历山大人设定了标准并不一定意味着2世纪和3世纪早期在埃及全地制定了某种文本的统一规范。直到4世纪阿塔那修成为亚历山大的主教后，亚历山大才开始向整个埃及教会施加影响。这一点可能延伸到新约的创作，但肯定还不至于波及所有的教会。在3世纪之前，抄本并没有提供证据，说明其本身是由一个中心抄写团体抄写的。更可能的是，每一个抄本是由一个和当地教会有联系的抄写团体完成的。然而相当明显的是，抄写标准由亚历山大所设定，而且埃及的一些主要城市（如奥克西林古）受到了这一标准的影响。

结　论

处理古代文献的文本批判学家普遍承认，早期抄本优于后来的抄本。非新约文本批判学家会非常渴望也能够拥有像圣经学者所拥有的早期见证。事实

上，他们当中的许多人所研究的抄本是在原典完成之后1 000年才写成的！我们惊叹于死海古卷的发现，因为它提供了一个文本，该文本距离原典的时间比马索拉文本更近了800年，尽管许多死海古卷的抄本还是距原始创作延迟了600—800多年！新约的文本批判学家比普通的文本批判学家有更大的优势！

19世纪新约文本学者，如拉赫曼、特里格里斯、提森道夫、维斯科特和霍特，他们工作的基础原则是：最早的见证是最好的见证。我们应当使用更早期的证物所提供的证据，继续沿这一文本恢复路线前进。但是，从维斯科特和霍特的时代起，文本学者已经不太愿意依据“最早的读法是最好的读法”这一理论来创作新约版本。今天，许多文本批判学家更加倾向于认可这一座右铭：最可能是原始读法的，是能够最好地解释各种异文的。

这一座右铭[有时也被称为“准则”(canon)]尽管很好，却产生了相互冲突的结论。例如，两个学者用同样的原则，去检验同一个异文，会得出不同的结论。一个会认为，某一异文现象是由于复制者试图模仿原作者的风格而致；而另一个则会宣称因为该异文内容和作者的风格一致，因此它是原始文本。一个会认为，某一异文现象是由于某一正统抄写员试图去除可能被用作支持非正统学说或异端的文本内容而致；另一个却会宣称该异文内容必定保持了原始状态，因为它的内容是正统的且与基督教教义保持一致(从而一个非正统或异端的抄写员一定会修改它)。进一步来说，该原则容许了一种可能的存在，即文本所选用的读法可以来自任何时期的任何抄本，因此它会导致主观的折衷主义。

现代文本学者试图运用“合理的折衷主义”来调和这一主观主义。根据迈克尔·霍尔姆斯(Michael Holmes)的观点，“合理的折衷主义同时考虑内部和外部因素，按照抄本的证物来评价各种异文的特征，反之亦然，目的是形成在这一问题上的平衡的观点，并以此对纯粹主观的倾向加以限制”[“新约文本批评”，载于《新约阐释导论》，麦克奈特(S. McKnight)编辑，55]。

亚兰夫妇也支持并钟爱这种方法，称之为“本地谱系法”，该方法定义如下：

不可能采用以下方法来从事数据的校订工作，尽管这种方法可用于其他希腊文本的鉴定：(1)假定一个抄本家族的存在，然后以此继续整个校订工作；(2)发现抄本历史中各种不同相关分支之间的关系，并对此关系进行全面的评价和分析，然后以这种评价和分析为基础开始校订工作。决定必须逐个、逐案作出。这一方法曾被描述为折衷主义，但这样说是错误的。在详细地确定某个篇章中所出现的各种异文及其可能的解释后，必须总是根据外部和内部标准重新决定这些异文中哪一个(通常有很多个)代表了原文，而其他的异文被认为是由此而派生出来的。从现有知识的角度看，这一“本地谱系”方法(如果一定要给一个名字)是唯一符合新约文本传统要求的方法。(《希腊文新约》导言，第26版，43)

“本地谱系”法假定对任何特定的异文单元，任何抄本(或多个抄本)都可能保持了原始文本。运用这一方法会导致文本以一种极端不平衡的陈述呈现出来。任何研究聂斯黎—亚兰第26版和第27版文本批判方法的人都会察觉，没有一个平衡连贯的文献陈述，全文都充斥着折衷主义的痕迹。

“合理的折衷”或“本地谱系”法都倾向于内部证据优于外部证据。但是如果我们要恢复原始文本的话，必须采用截然相反的方法，这是维斯科特和霍特的观点。关于他们汇编的《希腊原文新约》(*The New Testament in the Original Greek*)，霍特写道：“书面证据在许多情况下被允许取代内部证据的尊贵地位”(《希腊原文新约导论》，17)。

在这一点上，维斯科特和霍特文本需要被复兴，当厄内斯特·科尔威尔(Earnest Colwell)写下“霍特重现：一个恳求和一个程序”时，他的脑海中出现的

也是这样的想法。科尔威尔谴责了“日渐增长的完全依靠解释的内在证据而缺乏认真考虑书面证据的趋势”(152)。在这篇文章中,他呼吁学者们尝试重建抄本传统的历史。本文的主题也正是如此,并希望通过这样做提高最古老的抄本在恢复新约原始文本的持续努力方面所具有的价值。

参考文献

- Aland, Kurt, and Barbara Aland. *The Text of the New Testament*(《新约文本》), trans. Erroll F. Rhodes, 1987.
- Colwell, Earnest. “Hort Redivivus: A Plea and a Program”(“霍特重现:一个恳求和一个程序”), in *Studies in Methodology in Textual Criticism of the New Testament*(《新约文本批判方法论研究》), 1969.
- Comfort, Philip W. *Early Manuscripts and Modern Translations of the New Testament*(《新约的早期抄本和现代翻译》), 1990.
- Comfort, Philip W. and David P. Barrett, *The Text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts*(《最早新约希腊文抄本之文本》), 2001.
- Kenyon, Frederic. *Books and Readers in Ancient Greece and Rome*(《古希腊罗马的书籍和读者》), 1951.
- ——. *Our Bible and the Ancient Manuscripts*(《我们的圣经和古代抄本》), 1958.
- Metzger, Bruce M. *The Text of the New Testament*(《新约文本》), 1980.
- Roberts, Colin H. “Books in the Graeco-Roman World and in the New Testament”(“希腊罗马世界的作品和新约中的作品”) in *Cambridge History of the Bible*(《剑桥圣经历史》), Vol. 1, eds. P. R. Ackroyd and C. F. Evans, 1970.
- Roberts, Colin H. *Manuscript, Society, and Belief in Early Christian Egypt*(《基督教早期埃及的抄本、社会和信仰》), 1979.
- Roberts, Colin H. and T. C. Skeat. *The Birth of the Codex*(《抄本的诞生》), 1987.
- Turner, Eric G. *Greek Papyri: An Introduction*(《希腊文纸草本:简介》), 1968.
- Westcott, B. F. and F. J. A. Hort, *Introduction to the New Testament in the Original Greek*(《希腊原文新约导论》), 1882.
- Zuntz, Gunther. *The Text of the Epistles*(《使徒书信文本》), 1953.

第五部分

圣经的翻译

圣经的语言

拉里·沃克(Larry Walker)

基督徒相信上帝借着圣经启示了自己,因此,如果圣经读者能尽可能多地了解圣经的语言,则可从中受益匪浅。圣经的语言有三种——希伯来语、亚兰语(与希伯来语属同一语系)和希腊语。

语言和思想关系密切;语言是人灵魂(soul)的产物和反映。语言并非只是思想随喜好穿上或脱下的衣服,而是思想的"身体",以思想作为其灵魂。上帝用来传递神圣启示的每一种语言都具有使其足以胜任此托付的"独特个性"。圣经的两大主要语言,希腊语和希伯来语,代表了两大语系:印欧语系和闪语系。这两种具有鲜明对比特点的语言通力合作,共同造就了彻底的、渐进的、命题式的上帝的启示。这一启示的特点是简明、多样并带着权力。

没有一种翻译语言能替代圣经原文语言在传达和保存神圣启示中的第一位的重要性。这些圣经语言不仅应从"外部"学习——语法和词汇,还应从"内部"学习——正确欣赏每种语言的独特性。

希伯来语

"希伯来"(Hebrew)这一名字在旧约中并非用以指语言,尽管新约的确如此用过,在旧约中,"希伯来"指使用此语言的个人或整个民族。这一语言本身则被称为"迦南的方言"(赛 19:18),或"犹大的话"(尼 13:24)。

起源和历史

中世纪时人们普遍认为希伯来语是人类最原始的语言，甚至在美洲殖民地希伯来语依然被视为“所有语言之母”。目前的语言学学术研究成果几乎已经推翻了这一观点。

事实上，希伯来语只是几种迦南方言中的一种，这些迦南方言包括腓尼基语、乌加里特语以及摩押语。其他迦南方言(如亚扪语)也曾存在过，只是没有留下足够的碑文铭刻以供学术研究。以上所提及的这些方言早在以色列征服迦南地之前就已存在了。

直到1974年左右，人们才在乌加里特(Ugarit)和亚玛拿(Amarna)的档案记录中发现了最早的迦南语证据，这些纪录的时间是公元前15世纪和前14世纪。个别迦南语词汇和表达出现于较早期的埃及记录中，但是迦南语的起源并不确定。然而，在1974年和1976年之间，将近17 000块泥板在叙利亚北部的马迪克废丘[Tell Mardikh，古代的埃卜拉(Ebla)]被挖掘出来。这些泥板上的文字是用早期一种不为人所知的闪族方言写成的。由于这些泥板的时间可能追溯到公元前2400年(或许甚至更早)，许多学者认为这种语言或许是“古迦南语”，这种“古迦南语”是希伯来语的源头。在1977年另外1 000块泥板出土之前，人们只读出了100块从埃卜拉发现的泥板文字。语言在漫漫历史长河中逐渐演变，阿尔弗雷德大帝(Alfred the Great，9世纪)时代所使用的英语对现代英语使用者来说不啻是一门全新的外语。尽管希伯来语在这一普遍原则下并不例外，但正像其他闪族语言一样，它历经数个世纪，依然保持相当稳定。有一些诗歌，像底波拉之歌(士5)，似乎保存了最古老的语言原貌。在语言发展的漫长历史中所发生的变化可以从以下两个方面体现出来：(1)现存的一些古旧词语(一般存留于诗歌语言中)；(2)风格上的普遍差异。比如，《约伯记》的语言比《以斯帖记》的语言更为古老。

显然，旧约时代多种希伯来方言是并存的，这一点反映在涉及希伯来词汇“shibboleth/sibboleth”发音的一段记载中（士 12:4—6）。约旦河以东的以色列人似乎把首字母发成响亮的“sh”音，而迦南地的以色列人则发简单的“s”音。

学者还识别出希伯来语的一些特征，这些特征被视为反映了这个国家北方或南方的语言特点。

语系

希伯来语属于闪语系。闪语的使用范围是：从地中海到幼发拉底河河谷以东的山区；从北边的亚美尼亚（土耳其）一直到阿拉伯半岛的最南端。闪语被分为**南部闪语**（阿拉伯语和埃塞俄比亚语），**东部闪语**（阿卡得语），和**西北闪语**[亚美尼亚语、叙利亚语以及迦南语（希伯来语、腓尼基语、乌加里特语以及摩押语）]。

特征

和其他早期闪语一样，希伯来语重视观察胜于深思。也就是说，通常将某一事物的外表作为现象来观察，而不是去分析它的内在特征或本质，结果由观察而得而非通过探索一系列的原因而得。

希伯来语的形象、简明和朴素使其难以完全翻译成另一语言。它的简明和直接简直令人称奇，比如，《诗篇》23 篇包括 55 个词；而绝大多数译文则需要约两倍数量的单词来翻译。以下是《诗篇》23 篇的前两行，斜线用来分开原文中的单个词汇：

The Lord/(is)my shepherd/

I shall want/not

这样，4 个希伯来语单词需要用 9 个英文单词来翻译。

希伯来语不会分别表达思想的每一个不同层面。有人曾说：“闪语就像一个

采石场，其中粗糙大型的石块被希腊人拿来修整、打磨并各归其用，前者产生出宗教，后者产生出哲学。”

希伯来语是图示语言，过去的事情不仅仅是被描述，而且是用言语描绘。希伯来语表述所提供的并非只是一处风景，而是正在移动的全景画面，事件的经过也是在人的脑海中再现。[注意“看”(behold)的频繁使用，这一希伯来语法一直延续到新约圣经中。]一些希伯来语表达，如“他起来行走”，“他开口说”，“他举目观看”，以及“他放声痛哭”等等，都充分展示了这一语言的图示效果。

旧约中许多深奥的神学表述都与希伯来语及其语法紧密相关，甚至最神圣的、上帝自己的名字“耶和华”(或雅威)，也直接与希伯来语动词“是”(又或许是“使……是”)有关。旧约中许多其他的人名和地名只有在了解了希伯来语的应用知识后方可更好地理解。

语法

如果你熟悉希伯来语的结构，就能更好地理解旧约中的修辞格和修辞手法。

• 字母和文字(*Alphabet and Script*)

希伯来语字母包括 22 个辅音；元音是在以后的语言发展历史中发明并添加进去的。字母的起源不得而知。最古老的迦南语字母保存在公元前 14 世纪乌加里特楔形字母表中。

古老的字母书写风格被称为腓尼基或腓尼基—希伯来字体，该字体是希腊字母和其他西方语言字母的前身。现代希伯来语圣经所使用的文字(亚兰文字体或方形字体)在以色列人被掳巴比伦(公元前 6 世纪)后日渐风行起来。在基督纪元早期，较古老的书写风格依然零星地用于硬币和书写上帝的名字上(如在死海古卷中)。希伯来语一直是从右至左书写。

• 辅音

腓尼基语和摩押语所使用的迦南字母有 22 个辅音，乌加里特语所代表的早

期的迦南语辅音要多一些。阿拉伯语也保持了一些出现于乌加里特语，而在希伯来语中却找不到的古迦南语辅音。

• *元音*

在最初的辅音性希伯来语文字中，元音只在作者或读者的理解中。在传统和语境的基础上，读者可加入任何所需元音，正如英语中的缩写词（“bldg.”代表“building”；“blvd.”代表“boulevard”）。基督纪元开始以及以色列国崩溃后，犹太人四处分散和耶路撒冷城被毁使希伯来语成为一种“死语言”，不再广为使用。于是传统的发音和理解极有可能丢失，因此犹太抄写员认识到有必要永久性地建立元音体系。

首先增加的是被称为“阅读之母”（matres lectionis）的元音字母。这些字母是从辅音中借来的，专门指长元音。正如死海古卷所揭示的，这些长元音是在基督纪元之前被添入的。

后来（约5世纪），被称为马索拉学者的抄写员加入元音符号来指示短元音。在不同时期、不同地域，至少有三种不同的元音符号体系被使用，今天所用的文本代表了在提比哩亚（Tiberias）工作的马索拉学者抄写员所发明的体系。元音可长可短，分别用点或小横线来表示，置于辅音字母上面或下面，一些点和小横线的组合代表更短的元音或“半元音”。

• *连接语*

希伯来语将许多在西方语言中分开写的词连接在一起，一些介词（*be-*，“in”；*le-*，“to”；*ke-*，“like”）直接加缀于它们所引介的名词或动词之前，同样如此使用的还有定冠词 *ha-*（the）和连接词 *wa-*（and）。后缀如果用于代词之后，表明所属格或者宾格关系。一个单词可能同时具有一个前缀和一个后缀。

• *名词*

希伯来语没有中性名词，所有事物不是阳性便是阴性。无生命物体可能是

阳性也可能是阴性，取决于该词的形式或特征。抽象意义词汇或集合词汇通常是阴性的。名词源自词根且构成形式多种多样，可通过元音修饰或借助加前缀、后缀而形成。与希腊语和许多西方语言截然相反，合成词并非希伯来语的特征。

希伯来语的复数构成是在阳性名词后加-*im*(*seraphim*, *cherubim*)，在阴性名词后加-*oth*。

最初分别表明主格、所属格、宾格的三种格词尾在希伯来语的演变过程中已经慢慢消失。为了弥补格词尾的缺失，希伯来语采用多种指示词。间接宾语由前置词 *le*，"to"来表示；直接宾语用宾格符号 *eth*；所属关系通过将单词放在被拥有者之前来表示，该单词采用"组成式"(construct state)，或缩简形式(shortened form)。

· 形容词

希伯来语的形容词不够丰富。"心口不一"(a double heart)在希伯来原文中用的是"心和心"(a heart and a heart)(诗 12:2)；"两样的砝码"(two differing weights)原文中是"一块石头和一块石头"(a stone and a stone)(申 25:13)；"整个王室"(the whole royal family)是"王国的种子"(the seed of the kingdom)(王下 11:1)。

尽管希伯来语中的确有少量形容词，它们也没有比较级和最高级。级别关系借助介词"from"来表示。"比你更好"(better than you)在希伯来语中为"good from you"；"蛇比任何其他动物更狡猾"(the serpent was more subtle than any other beast)为"the serpent was subtle from every beast"(创 3:1)。最高级通过几个不同的句式结构来表达。表达"最深"这一概念照字面表达为"深，深"(deep, deep)(传 7:24)；"最好的歌"(best song)为"歌中之歌"(song of songs)[对照"王中之王"(king of kings)]；"最神圣的"(holiest)为"圣哉、圣哉、圣哉"(holy, holy, holy)(赛 6:3)。

· 动词

希伯来语动词是由通常包含三个字母的词根构成。在这些词根的基础上，动词形式是通过改变元音或附加前、后缀而得以发展变化的。词根辅音提供了该语言的语义骨干并赋予它不同于西方语言的语意上的稳定性。元音相当灵活，使得希伯来语具有了相当的灵活性。

希伯来语动词的使用并非以精确的时态诠释为特征。希伯来语的时态，尤其是在诗歌中，主要是由上下文决定的。两大时态形式是完成时态（已完成之动作）和未完成时态（未完成之动作）。未完成时态是不确定的，它不仅可以表达指示语气（现在，过去，将来），也可能用来表达诸如祈使、祈愿以及命令或劝诫等语气。完成时态的独特用法在于"预言完成时"，这时完成形式描述了将来的事件，而这一事件被认为是如此确定无疑以至于要表示成过去的动作（比如，见赛 5:13）。

风格

希伯来语的措辞具有自己的特征。

· 词汇

绝大多数希伯来语词根最早都是用来表示一些身体动作或指示一些天然物体。动词"决定"最初意思是"切，割"；"是真实的"意思是"是牢牢固定的"；"是正确的"意思是"是直的"；"是可敬的"意为"是重的"（to be heavy）。

抽象术语对希伯来语而言相当陌生。比如，圣经的希伯来用语并没有表达"神学"，"哲学"或"宗教"的专门词汇。知性的或神学性的概念借助实体词汇来表达。罪这个抽象概念是通过"偏离靶心"或"扭曲"或"背离"或"越界"（"超出界限"）这些词汇传递出来的。心灵或理智借助"心"或"肾"，情感或怜悯借助"肠，内脏"来表达（见赛 63:15，钦定本圣经）。希伯来语其他实体词汇还有："角"代表力量或精力，"骨头"代表自己，"种子"代表后代。精神特质经常用最能体现其特

点的相应的身体部位来表示：力量由“胳膊”或“手”，怒气由“鼻孔”，不满由“拉长的脸”，赞同由“发光的脸”，思想由“说话”来表示。

一些译者曾试图总是用对应的英文单词来再现希伯来用词的特点，但这导致了严重的问题，有时在某一特定章节针对某一希伯来语词汇的精确意义存有相当程度的分歧。同一词根往往具有多重含义，这取决于具体的使用及上下文。“赐福”(bless)一词也有“咒诅，致意，喜爱，赞美”的含义；“审判”(judgment)一词也有“正义，判决，刑罚，法令，责任，风俗，样式”的含义；“力量”(strength)或“权力”(power)也有“军队，德行，价值，勇气”的含义。

还有其他的歧义是由以下事实导致的：一些希伯来语辅音代表两个不同的早期辅音，而这两个早期辅音出现于语言演变过程的不同时期。表面看来完全相同的两个单词可能会追溯到不同的词根。比如在英语中也有这种现象，同为“bass”，却有不同的来源：“bass”(鲈鱼)和“bass”(男低音)。

• *句法*

希伯来语句法相对不那么复杂，几乎没有从属连接词(“如果”，“当……时”，“因为”，等等)，句子通常简单地用“和”(and)并列在一起。圣经的英文译本总是力求表明各分句间的逻辑关系，尽管这一逻辑关系并非总是一目了然。在《创世记》1:2—3:1，所有56节经文中仅有3节以“和”(and)开头。然而，标准修订版圣经却将连接词翻译得五花八门：“和”(and)(1:3)，“因此”(so)(1:27)，“从而”(thus)(2:1)，“但是”(but)(2:6)，还有“当时”(now)(3:1)。

直接引语(direct discourse)的使用使希伯来语显得生动活泼，叙述者不是简单地陈述“某某人曾说……”(间接引语)，而是用自己的口吻讲说(直接引语)，如此营造出百读不厌的鲜活感。

• *诗歌*

希伯来诗歌运用了种类繁多的修辞手法，其中一些，如半谐音(assonance)、

头韵(alliteration)以及离合诗(acrostics),只能在原文中方能欣赏和感知。但是对句(parallelism)这一最重要的希伯来诗歌之特色,即便在英文翻译中依然清晰可见。在诸多可能的对句中,有四个常见类别:(1)同义对句,重复的平行句子使用不同词语表达相同意思;(2)对比对句,表述相反的思想以形成对照之风格;(3)综合对句,具有完成功能的平行句补充第一句的思想;(4)渐进对句,具有上升意义的平行句抓住第一句的某些意思而重复。其他种类繁多、不计其数的对句结构极大地丰富了希伯来诗歌,而这种结构的各种变换似乎是无穷无尽的。

• 修辞格

希伯来语富含各种富有表现力的修辞格。这些修辞格以希伯来人民性格和他们的生活方式为基础。在英语文学中有一些看似怪诞却众所周知的表达,其实这些表达来源于希伯来语,如"眼中的瞳仁"(apple of his eye)(申 32:10;诗 17:8;箴 7:2;亚 2:8)和"牙皮"(skin of my teeth)(伯 19:20)。一些更为显著的希伯来式表达难以转述至英文中,比如"揭开耳朵"(to uncover the ear),意思为"揭露,显明";其他更为人熟知的有:"硬着颈项"(to stiffen the neck)指"固执,叛逆";"弯曲或倾下耳朵"(to bend or incline the ear)指"侧耳而听"。

遗产

希伯来语丰富了英语以及许多其他的现代语言。

• 词汇

英语包含大量希伯来语"外来词",其中一些已产生深远的影响["amen"(阿们),"hallelujah"(哈利路亚),"jubilee"(禧年)]。许多希伯来专有名词在现代语言中被用作人名和地名,如大卫(David)、约拿单/约翰(Jonathan/John)、米利暗/马利亚(Miriam/Mary)、伯利恒(Bethlehem,美国几个城镇和城市的名字)。

• 习惯用语(Expressions)

许多希伯来习惯用语已经不知不觉地被接受为英语的修辞格,比如"mouth

of the cave"(洞口)和"face of the earth"(地面)。一些修辞格,像"east of Eden"(伊甸园以东),就曾被用作书和电影的标题。

• 亚兰语(Aramaic)

旧约第二语言为亚兰语,出现于《但以理书》(2:4b—7:28)和《以斯拉记》(4:8—6:18; 7:12—26)的部分章节。亚兰语短语和表达也出现在《创世记》(31:47),《耶利米书》(10:11),以及新约中。

旧约中的使用

《创世记》31:47 反映了同时期的两个人对希伯来语和亚兰语的使用,以色列之父雅各和亚兰人拉班分别用自己的语言提及同样的纪念物或"石堆证据":拉班用自己的亚兰语表述,而雅各则用对应的希伯来语。

从语言学上讲,亚兰语和希伯来语相当接近且结构相似,圣经中的亚兰文经文用与希伯来语相同的字体写成。相对于希伯来语,亚兰语用词更多,其中包括许多外来词以及多种连接词。亚兰语还有复杂的时态体系,这些时态是通过使用代名词或多种动词"to be"形式的分词而得以发展起来的。尽管亚兰语不及希伯来语那么优美、富有诗意,但作为精确表达思想的工具,亚兰语或许要比希伯来语更为优越。

亚兰语或许是所有已知语言中连续存在时间最久的语言,它在圣经族长时期已被使用,今天依然有一部分人在说。亚兰语和它的同源语言叙利亚语在不同地域、不同时期发展进化成多种方言。因为具有简洁、清晰、精确的特征,亚兰语很容易适应日常生活的各种需要;同样,它也胜任作为学者、学生、律师或商人的语言。难怪有人曾经称它为闪族语系中的英语。

亚兰语的起源依然是个谜。不过,它似乎曾经与亚摩利语关系密切,或许还与其他鲜为学者所知的古西北闪族方言有关。尽管亚兰王国从没有真正存在过,许多亚兰"小国"却发展成具有一定影响力的中心。那一时期(公元前 10 世

纪到前 8 世纪)的少量亚兰文碑文已被发现和研究。

约公元前 8 世纪，希西家王的代表要求亚述国王西拿基立(Sennacherib)“用亚兰言语和仆人说话，因为我们懂得；不要用犹大言语和我们说话，达到城上百姓的耳中”(王下 18:26)。在波斯时代之前，亚兰语就已成为国际贸易用语，在被掳时期，或许是为了便利(当然是贸易上的便利)，犹太人开始使用亚兰语，而希伯来语则限于学者和宗教领袖使用。

渐渐地，特别是被掳巴比伦之后，亚兰语的影响遍及巴勒斯坦全地。尼希米斥责说那些来自异族通婚的孩子不会说犹大的话(希伯来语)(尼 13:24)。在波斯、希腊以及罗马时期，犹太人似乎继续广泛使用亚兰语。最终，希伯来圣经被翻译成亚兰文释意本，称为塔尔根(Targums)，其中一些已在死海古卷中找到。

新约中的使用

一般流行观点认为，亚兰语是耶稣时期巴勒斯坦一带的通行语，然而这绝非确定无疑的事实，甚至可能是对当时语言状况的过度简化。新约中使用的人名分别表现了亚兰语(巴多罗买，巴约拿，巴拿巴)、希腊语(安德烈，腓利)和拉丁语(马可)以及希伯来语。毫无疑问，亚兰语是相当盛行的，正如希腊语和希伯来语；拉丁语则可能仅限于军队和政府机构使用。密什拿希伯来语，一种普通的希伯来日常方言，在耶稣时期也有人使用；密什拿希伯来语文献已经在死海古卷中发现。

在某些新约章节，“Hebrew”一词到底用来指什么？(约 5:2；19:13，17，20；20:16；启 9:11；16:16)耶稣被钉十字架时，他头上挂了一个牌子，牌子上的字是用三种语言写成的：“希伯来语，拉丁语，希腊语”(约 19:19—20)。后来，圣经提到使徒保罗说“希伯来话”(徒 22:2；26:14)。保罗到底说的是哪种方言？这一点或许存有争议，但是作为法利赛人，保罗毫无疑问能够阅读旧约的希伯来语。在希腊语中，“希伯来语”一词有时被翻译成“亚兰语”，甚至有时用来泛指闪语，

或者希伯来—亚兰语的混合语(正如意第绪语为德语—希伯来语)。无论如何,亚兰语作为从希伯来语到希腊语的过渡,是耶稣时代犹太人所使用的语言。从这一角度讲,亚兰语作为桥梁将旧约希伯来语和新约希腊语连接在一起。

希 腊 语

作为人与人交流的工具,希腊语优美、丰富、悦耳。不论是对活跃激烈的思考还是宗教式的默想,希腊语都不失为适宜的工具。在古希腊时期,希腊语是世界上最伟大的文化之一的语言,在那一文化时期,语言、文学、艺术远比战争更为繁荣兴盛。希腊思维具有先天的美的观念;希腊语的艺术技巧可以反映在其哲学对话、诗歌以及庄严的演说中。

希腊语的特点还在于它的力量和活力,它变化多端且有引人入胜的效果。希腊语是一种辩论的语言,其词汇和风格可以洞悉、阐明现象而非简单地讲述故事。古典希腊语从若干词根巧妙地发展出诸多不同的词汇形式,复杂的句法使单词在精心巧妙地安置之后可以表达相差毫厘之间的意义。

古代历史

尽管人们对希腊语的前身的了解模糊不清,在迈锡尼文明和克里特文明的文献中,人们找到了或许可以算为古希腊语的前身的第一道痕迹,这些文献使用了三种不同的文字:克里特文明的象形文字(最早的)、A类线形文字和B类线形文字(最近的)。B类线性文字通常被视为"前希腊文",其以音节符号书写的文字曾出现于在克里特岛和希腊大陆挖掘出的泥板上(公元前1400年—前1200年)。

随着多利安人的入侵(公元前1200年),迈锡尼文明和文字突然结束、消失,其作品著述似乎消失沉寂了数个世纪。后来,约公元前8世纪,希腊作品以不同的字体出现,据说这些字体建立在一种字母表的基础上,而这种字母表是从腓尼

基文字借来的，之后又融入希腊语语音系统和书写方向。希腊语首先是从右至左书写，如同西部闪语，然后是来回连续书写，直至最后是从左至右书写。古风时代(archaic period，公元前 8 世纪—前 6 世纪)出现了多种方言：多利安，爱奥尼亚(Ionian)，亚加亚(Achaean)和伊奥利亚(Aeolic)方言。

在古典时代(classical period，公元前 5 世纪—前 4 世纪)，希腊文化达到文学和艺术的最高峰。古典(或雅典)希腊语的特点在于：语法的精细和冠词的表现力(简短、无曲折变化，常常不可译)。随着雅典城邦取得文化和政治的领导地位，雅典方言也赢得极高的权威。后来随着马其顿的征服，雅典希腊语，在融合了其他方言(尤其是爱奥尼亚方言)的影响之后，成为东地中海地区的国际性语言。

希腊主义和通用语

亚历山大大帝的征服促进了希腊语言和文化的传播。地方方言很大程度上被通用(koine)希腊语所替代。通用希腊语是借着成千上万反映日常生活方方面面的碑文文献得以保存并为人所知的。通用希腊语为雅典古希腊语增加了许多本土表达，因此更赋予它世界性的特点。简化语法也使它能更好地适应各地不同的文化。这一新的语言反映了简洁、流行的说话方式，成为商业和外交的通用语。从古典希腊语过渡到通用希腊语，其结果便是使希腊语在很大程度上失去了它的典雅及细致入微之优势。不过，其显著特点，诸如力度、优美、简洁以及逻辑修辞力量，依然得以保留。

使徒保罗在给罗马的基督徒写信时，用的是希腊语而非拉丁语，这一点意义非同寻常。除了政府事务的处理，当时的罗马帝国从文化上讲就是一个希腊化的世界。

七十士译本

基督纪元之前的几个世纪，东地中海地区不仅经历着希腊化，也经历着“闪

族化”。两种影响皆可从旧约圣经的希腊文翻译中发现。

将希伯来语圣经翻译成希腊语是一个具有划时代意义的事件。七十士译本(The Septuagint,最早的旧约圣经希腊文译本)后来对基督教思想产生了强烈的影响。希伯来作者使用希腊语,其必然结果便是希腊精神和希腊式思维方式影响了犹太文化。犹太人很快从丰富、精确的希腊语词汇中借用了一些表达,用以传递用希伯来术语无法传递的思想。另外,讲希腊语的犹太人将旧约翻译成希腊语,使得一些古希腊表达重获新义和引申义。

希腊文旧约在基督教思想发展中意义深远。七十士译本中某一希腊词的使用通常会为领会新约中该词的意义提供一个对译参考。“犹太希腊语”这一旧约方言有时见诸直译的新约章节中;而在其他时候,新约对旧约经文的翻译往往是相当松散的。

新约希腊语

尽管绝大多数新约作者是犹太人,他们却用希腊语——当时的通用语——来撰写新约。另外,使徒约翰似乎了解一些希腊哲学,这些希腊哲学进而影响了他的写作风格。约翰用“道”(Word)(希腊语 *logos*)来指基督(约 1:1),还有其他一些抽象的表达。约翰或许受过埃及中心亚历山大的影响,在那里,希腊哲学和希伯来知识以独特的方式融合在一起。

使徒保罗也熟知希腊作家(徒 17:28;林前 15:33;多 1:12)。因此,希腊雄辩家和哲学家与希伯来先知和学者一道,共同影响了保罗的语言风格。

耶稣讲的到底是哪种希伯来或亚兰方言?人们对此颇有争议。但非常有可能的是,耶稣也会讲希腊语,这一点可从以下事实得到佐证——福音书最早是用希腊文写成的。用希腊文记载耶稣的教训和事迹,这为福音遍传讲希腊语的文化区域铺平了道路。

基督徒作者所使用的通用希腊语的高贵和矜持使其作品不像一些古典著作

那样做作和古板，也不像通用希腊语的口语那样琐碎和粗俗。

希腊词汇在圣经上下文中具有更为丰富、更具灵性的意义。受闪语语系简洁、形象风格的影响，新约并不是由一种独特的“圣灵”语言写成(正像中世纪的学者所相信的)，而是用通用希腊语写成的——主要来自闪语思维的作者。20世纪早期在埃及出土的数以千计的纸草文献提供了对圣经语言的词汇和语法的参照。这一参照表明圣经语言仅是那一时代语言经纬网中的一部分。然而新约希腊语却是“自由”的，经常创造出属于自己的独特的习惯用语。为了传达关于耶稣基督的信息，基督徒作者会引介一些新的表达，而这一做法也影响了希腊人的思想。

闪语的影响

因为新约希腊语将希伯来思维的直接和希腊措辞的精确结合在一起，所以希腊语的细微常常能阐释希伯来概念。闪语的最大的影响体现在福音书、《启示录》以及《雅各书》中；《路加福音》和《希伯来书》展现了更为经典的希腊风格；新约使徒书信混合了希伯来的智慧和希腊的辩证哲学，新约中记载的布道将希伯来先知的讯息和希腊的雄辩力量结合在一起。

除了直接和间接引用七十士译本，闪语对新约希腊语的影响在很多地方可以看到，比如，新约希腊语的句法包含许多具有闪语风格的例子。

词汇

希腊文新约词汇丰富、充足，可以传达作者渴望表达的某一层面的细微意思。比如，新约使用两个不同的单词表示“爱”(两种不同的爱)；用两个词表示“另一个”(相同种类的另一个，不同种类的另一个)；还有几个词表示各种知识。值得注意的是，一些词被省略了，如*eros*(第三种爱)和其他一些在当时的希腊文化中常常使用的词。

此外，希腊语词汇在福音书的语境中常常带有新的意义，新的意义是新的教

导和崇高道德相结合的产物。作者毫不迟疑地以新的方式使用诸如“生命”、“死亡”、“荣耀”及“愤怒”之类的词来表达新的思想。有时某一单词的字面意思几乎丧失，比如作者使用“水”、“洗”以及“浸礼”等词来象征基督的属灵净化能力。新约词汇还包括另外只在希腊文旧约中可以找到的词，如“割礼”，“拜偶像”，“咒逐”，“散居各处”，以及“五旬节”。来自希伯来语和亚兰语的外来词包括“哈利路亚”(alleluia)和“阿们”(amen)(希伯来语)以及“阿爸”(abba)、“玛门”(mammon)和“摆上”(corban)(亚兰语)。

为了明白新约词汇的意义，了解古希腊词汇是有益的，但这还不足够。读者还必须知道该词在希腊语旧约，在希腊著作以及在反映日常生活语言的碑文和文献中是如何使用的，比如，表示“捐献”(林前 16:1)的希腊语词汇曾被认为只限于新约使用，但在纸草抄本中被普遍用于表达同样的意思。许多曾在古典希腊语的基础上被定义的希腊词汇，在纸草抄本中被赋予了更为犀利敏锐的意义。

语法

正如其他印欧语系的语言，希腊语单词也是随前、后缀的不同而意义有所变化(这一过程被称为“屈折变化”，inflection)。与古典希腊语相比，新约希腊语的屈折变化体系相对简单，但依然比许多语言变化复杂，因此，希腊语不像英语那样容易产生意思含糊不清的句子。

与希伯来语形成鲜明对照的是，希腊语单词有中性、阴性以及阳性；希腊语的介词数目繁多且表意细微精确，据其上下文不同而意义不同；新约希腊语的冠词大约是古典希腊语的一半。

希腊语动词体系远比希伯来语复杂，足以表达连英语都难以表达的意义的细微差别。每个希腊语动词有五种形态，语法学家称之为时态、语气、语态、人称和数。

· 时态

希腊语动词时态主要涉及“动作的类型”，而非像英语的“动作的时间”。希腊语有三种基本动作类型：“持续性动作”，由现在时、未完成时和（有时）将来时来表达；“简单动作”或瞬间动作，由不定过去时和（经常）将来时来表达；“完成动作”，由完成时（过去动作的结果延续到现在）和过去完成时（结果限于过去）来表达。

希腊语的时态通常很难翻译成英语，因为动作的时间以及主干动词的基本意义（如是否带宾语）必须和动作的类型巧妙结合，才能形成某个单一的思想。

· 语气

语气表明如何理解动词所揭示的动作。这一动作是否真实？（用陈述语气。）这一动作是否被某人要求？（用祈使语气。）这一动作是否依赖其他条件？（用虚拟或祈愿语气。）这一动作是否基本上用于描述另一实体？（用分词。）这一动作是否基本上是独立实体？（用不定式。）从语法上讲，独立实体是指起名词作用的一个或一组词。最后两个例子严格讲并非语气，只是语法学家如此使用而已。不同的语气使希腊文作家能够更丰富地选择口语表达。

· 语态

动词的语态描述了动作是否外指（主动语态）、内指（中动语态）或回指句子的主语（被动语态）。

· 人称

动词的人称表明谁发出动作，是我（第一人称），你（第二人称）还是其他的人（第三人称）。

· 数

动词的数表明动作是由一人发出（单数）还是由多人发出（复数）。

风格

新约中包含希腊语使用时的多种写作风格。福音书特别展示了闪语特征；

《马太福音》的风格不像《马可福音》那样生动，在某些方面接近《路加福音》、《使徒行传》、《希伯来书》、《雅各书》和《彼得前书》的风格；《路加福音》风格优雅，与《马可福音》和《马太福音》都不相同；《约翰福音》风格相当简朴，具有很多闪语特色。

在使徒保罗的书信中，可以发现写作风格的不同。表达上最缺乏文采、最直接的是他写给帖撒罗尼迦教会的信；教牧书信（《提摩太前后书》，《提多书》）的语言风格比大多数其他书信更接近通用希腊语——不是那样具有犹太特点，也不像其他书信那样在很大程度上受了七十士译本的影响。

《希伯来书》将典雅与犹太—希腊风格结合起来；《雅各书》不像《希伯来书》那样具有一种敏锐的风格，尽管其文化质量很高；《彼得前书》是另一卷缺乏典雅风格的书信，这是因为其受到了七十士译本的强烈影响并因此体现了闪语的写作风格。

犹大书内含严肃、略显古板的措辞，也留下犹太风格影响的烙印。《彼得后书》在其庄严上与《犹大书》相像，但更为强烈地受到了七十士译本的影响。

总体说来，《启示录》的风格简单，但其排比和冗词赘句的使用也体现了相当程度的闪语的影响，甚至语言学家已经鉴别出希腊文《启示录》中有一些明显的语法错误。

结　论

对基督徒来讲，圣经所传递的信息简单明了、直截了当，然而却能在最复杂的文化背景下将信息传递给人们。尽管人类的每种语言都有其局限性，圣经的语言在传递上帝全能、丰富的信息方面却已被证实是极其适当的工具。

参考文献

- Bauer，Hans and Pontus Leander. *Hebraischen Sprache*(《希伯来语》),1962.
- Bergstrasser，G. *Hebraische Grammatik*(《希伯来语法》)，1962.
- Blass，F. and A. Debrunner. *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*(《新约希腊语法和其他早期基督教文学》),1961.
- Cohen，Simon. "The Hebrew Language." Ed. Isaac Landman，*The Universal Jewish Encyclopedia*(《通用犹太百科全书》)，Vol. 5，1941.
- Kautzsch，E. *Gesenius' Hebrew Grammar*(《格森纽斯希伯来语法》)，1910.
- Kutscher，Raphael. *A History of the Hebrew Language*(《希伯来语史》),1982.
- Robertson，A. T. *A Grammar of the Greek New Testament in Light of Historical Research*(《从历史研究的角度看新约希腊文语法》)，1934.
- Terry，Milton S. *Biblical Hermeneutics*(《圣经阐释学》)，n. d.

圣经的翻译

雷·埃利奥特(Ray Elliott)

翻译是一个过程,把一种语言(源语)中的东西(书面或口头的)用另一种语言(目的语)表达出来。

翻译的目标可概括为以下四个要点:准确、得体、自然和形式。

“准确”是指作者在原文中想要表达的信息或内容必须得到传递,使译文读者接收到相同的信息。

“得体”是指用能够反映出作者态度和意图的风格来表达原文信息。

“自然”是指读者感觉译文的语言就像他自己所使用的母语一样,使他能去理解意思而不是面对一堆难懂的词语或语法谜团。

“形式”是指只要不损害译文的准确、得体和自然,原文的形式应在译文中得到体现。(参见本文后面的“语言的艺术运用”)

所有翻译,包括圣经翻译,都至少涉及两种语言。为了行文的方便,我们将已存在文献的语言称为源语,正在译成的语言称为目的语。

翻译过程中出现问题的根源在于语言间的异同以及所译文本的特殊性。在多年处理这些问题的过程中翻译原则已经得到充分发展。

本文第一个主要部分解决影响所有种类翻译的语言结构因素。另一个主要部分解决构成圣经文献的专有问题。最后一部分,将简要提及翻译与其他主题间的关系,针对不同受众这些主题包括比如默示、阐释、修订、方言差异、释义、不同译本、性别、风格等。

翻译中的语言因素

今天,圣经的英文译本多于任何其他语言的译本。然而,目前大多数正在进行的圣经翻译都是译成其他语言。

下文提到的语言因素适用于所有语言,但仅从几种语言中举例加以说明。

声音

人类的发音系统能够发出成百上千种不同的声音,人生来就能学会使用这些声音。在成长的过程中,大多数人只学会了他们自己语言的声音与结构而不知道其他语言的结构。

本文从书面材料而不是口头材料来讨论翻译,因此我们所关心的只是如何阅读源语文献,而不关心如何去说这些文献所使用的语言。所以在圣经翻译中,我们通常不关心源语的发音问题。

但对于目的语,情况可能就很不一样了。如果要翻译为以前从没有书写形式的一种语言,那么掌握这种语言的声音系统就成为设计其书写字母的基础。

需要分析目的语的声音系统,这往往是翻译所要面对的第一个主要问题。解决这个问题的原则是必须用这种语言本身的结构来分析它的发音系统,避免将其他语言的结构强加到这种语言上。幸运的是,译者可以通过一些优秀的培训课程为语言分析做好准备。

词和词段

语音和语意成分共同组合成词、短语、子句、句子、段落甚至更大的文章单位。

词是语言结构的基本组成单位。词同时形成两种不同的单位:(a)语法单位,即词之间的合成方式和(b)语义单位,即所产生的语义模式的种类。

稍加留意我们就能很容易地辨认出词段(build-ing, part-s, pro-duce, relation-ship, re-present),可是,我们通常并没有意识到我们是以非常严格不变的规定方式把这些组成部分放在一起。Present-ship, pro-build, s-relation 就是在英语中我们"不能"做的事情的例证。

每种语言都有详细的不同形状和大小的词段,而且每种语言都有自己的法则来决定这些词段是否能组合在一起构成单词。

源语文献的作者已经按照自己的方式将词段放在了一起。译者当然有可能错误分析了源语文献中的词段而得出作者未曾表达的意义。

目的语在这方面可能有很大不同,尤其是目的语在以前没有书写形式时,更是如此。探寻词段,留意它们合理的组合形式,这对于学习语言和流利而富创造性地使用语言,是一个至关重要的部分。

有可能存在这样一种诱惑:如果目的语中似乎缺失需要的词,可能会通过组合词段来"发明"新词,以填补空缺。一个重要原则就是要抵制这种诱惑,因为这种新发明的词对当地人来说是毫无意义的,或者意义完全错误。当地人表达大部分概念的自然地道的方式已经是语言的一部分,需要耐心去发现,这是很值得的。

但是在其他一些方面,仔细注意源语的词段是必要的,也是重要的。例如,新约的源语是希腊语,希腊语重要而且复杂的一个特征就是它的格系统。格系统影响着名词、代词、形容词和冠词"the"的使用。这套格系统包含的尾结构信息是其他语言中的名词不一定有的。希腊语名词结尾可能表示该词(1)是单数还是复数;(2)是阳性、阴性还是中性;(3)在所处句子中的某些语法功能;(4)可能隐含的语义范畴信息。

希腊语的格系统要求:任何与名词一起使用或指代该名词的冠词、代词或形容词也必须相应地使用词尾,以保证传递出与名词的格结尾相同的信息,或者至

少不与其相冲突。在《彼得后书》3:1 有这样一个例子:单词"letter"(信)的结尾确认它是单数、阴性和宾格,是动词"write"(写)的宾语。在含有"letter"的同一名词短语中,有两个其他的词:this(这)和 second(第二),这两个词都有结尾,表示它们也是单数、阴性和宾格。

许多其他语言的名词也有格结尾,也有许多语言的名词没有格结尾。即使与希腊语特征类似的语言,在使用时,其特征的功能与希腊语可能不尽相同。希腊语结构包括表示五种不同格的词尾,西班牙语和英语仅有一些格结尾的残余(大部分仅涉及代词),而一些分析家认为芬兰语有 31 种格。

源语词段重要性的另一个例子是希腊语的动词,其动词词段不仅可表示基本的"词典意义"(dictionary meaning),还表示诸如(1)谁在做;(2)一个人还是多个人在做;(3)什么时间做;(4)是单一事件还是一个过程;(5)是实际发生的事,命令,还是所希望的东西;(6)动词的主语是主动还是被动参与行动。

因此,翻译希腊语的一个词经常要使用另一种语言的一个短语、句子或更多。例如,在《马可福音》6:10,单个词"enter"(进)告诉我们(1)执行动作者为耶稣正对其讲话者;(2)他们不止一人;(3)该行为被视为单一事件,而且(4)该行为被视为将要发生。既然单个希腊词"enter"承载着所有这些信息,在翻译使用这个词的段落时就必须考虑所有这些因素。

词

每种语言都有自己的词库,也有自己独特的分类方法以及词语组合的形式、功能和意思表达的规则。对于词段,要试图在另一种语言中找到与一种语言使用的词相匹配的词,会涉及同样的可能性和难题。

希腊语有一类称作分词的动词,功能似乎为名词,似乎又为形容词。但是,由于其词干主要接近动词意义,所以通常作为动词翻译。其他成分,特别是主语和宾语,可能必须从该词所处的语境中推断出来。希腊语中的一个分词很少能

用其他语言的一个词充分翻译出来。

例如《提摩太后书》2:15 中的分词"straight-cutting"，是阳性宾格单数，既指前面的代词"yourself"（你自己），也指前面的名词"worker"（工人），表达的动作类型是"持续"或"习惯性"，语法宾语是"the word of truth"（真理的道）。该词的意义为"开辟一条通向目标的直路"，如同在森林中开辟一条道路。在这个涵义上所解释的"真理的道"，既可作为语法目的宾语，也可作为达到该目标的方式。根据所选择的解释，该短语的意思可以是"径直朝向真理之道而开辟"，也可以是"用真理的道径直去开辟"，我们又一次看到，单个希腊词比单个英语词承载的信息多得多。

词与"真实世界"的关系

在表达物体、事件和概念的词汇方面，没有一种语言与另一种语言完全匹配。例如，一些语言根据家庭的父系或母系关系，把亲属分类得非常详细。对于"母亲的姐姐的女儿"，一些语言中用一个词来表示，而英语却没有这样一个词，只有"cousin"，既表示"**母亲**姐姐的女儿"，也表示"**父亲**姐姐的女儿"，二者没有什么区别。

在有些文化中，对表示"在我之前出生"和"在我之后出生"的亲属关系的词汇区分很细。有些语言中，男性的"mother-in-law"和女性的"mother-in-law"需要用不同的表达[1]。有些语言也使用亲属称呼表示社会地位和尊敬程度，这样，选择适当的词表示"简单"的关系甚至就可能是件复杂的事。

《路加福音》第 1 和第 2 章显示施洗约翰在耶稣之前出生。所以，有些文化中，耶稣对约翰说话的方式或谈起约翰时的用词应该反映出这一事实，比如《马太福音》3:15。但约翰在 3:11 中明确表示，耶稣的地位比约翰高。一些文化中也可能假定从事洗礼的人比被洗礼的人地位要高。在一些语言中，这些考虑可能会影响约翰和耶稣互相谈话或彼此谈及时的表达方式，以及约翰的追随者在

对耶稣说话并谈及约翰时所用的表达方式，比如在《马太福音》11:3。

如果对生于某人之前的任何一个人自动或专门地赋予尊敬，称呼的选择可能与文化环境的选择不同。在文化环境中，礼貌、宗教、经济或政治地位比历史年龄更重要。希伯来语和希腊语中制约称呼选择的关系和术语可能与目的语中要求的不相吻合。

其他类型的词汇范畴也可得出类似观点。比如，在一个只有五种颜色词汇（黑色、白色、红色、绿色和棕色）的文化中，很难找到表达"紫色"的方式。再者，如果"紫色"在目的语国文化中不表示王权的概念，那么仅仅说士兵把紫色的袍子披在耶稣身上（约 19:2），就很难传达出其中的嘲讽挖苦之意。

耶稣称希律为狐狸时（路 13:32），我们能够理解耶稣把他描述为欺诈的人。但是在把狐狸看作是灾难预兆的文化中，理解就不一样了。

如果在接受圣经翻译的这个民族中，"刚硬的心"意思是"勇敢"（也就是说一颗刚硬的心就是惧怕难以进入的心），那么说耶稣因门徒"心里刚硬"而指责他们（可 16:14）就显得令人困惑且不准确了。

此处主要关注的翻译原则是，一种语言的词汇反映了与说这种语言的人的文化有关的范畴和关系，而在各种文化和各种语言中，这些都是不同的。

两个简单的词："of"和"the"

"of"这一单词在英语中非常普通，用来代表词与词之间复杂多样的关系，仅在《马可福音》第 1 章，9 种不同英文译本使用"of"一词的次数在 18 次到 31 次之间。该词代表所属、血缘关系、方位、地理位置和地貌特征的名称、某东西的材料来源、政治权限、动作发出者等关系。但是在希腊语中竟没有一个可以对等于"of"的词！英语中用"of"一词表达的关系，在希腊语中用的是其他表达方式。

西班牙语有对应英语"of"的单词"*de*"，但它在西班牙语中某些用途若对等到英语则不恰当。危地马拉的伊克西尔语（Nebaj Ixil）没有"of"这样的词，但表达

对等于英语“of”和西班牙语“*de*”的方式不同于相应的希腊语的手段。

另一英语普通词是“the”。英语的冠词远比西班牙语简单，西班牙语冠词有四种形式：*el*，*los*，*la*，*las*，它们用以区分名词的单数或复数，阳性或阴性。

在伊克西尔语中，冠词类似于英语的“the”，但有两个例外：(1)为了标明复数，伊克西尔语会给等同于“the”的词加一后缀。(2)在一些结构中，伊克西尔语用“the”而英语不用；反之亦然。

在希腊语中，冠词“the”的拼写有17种不同形式，承担24种不同的语法功能。其中一些形式用以区分单、复数，其他的区分阳性、阴性或中性，还有一些表明语法功能如句子主语、宾语、所有者或方位。

但是，楚语(Chuj)，危地马拉玛雅语的一种，则将所有名词分成14个不同的范畴，如男人、女人、婴孩、木头、金属、圆形物、动物等等。对每一范畴内的东西所用的冠词“the”都有不同的形式！在讲话或写作中，一旦一个名词被使用，该名词便不必在同一段落中再次出现：相应的、恰当的“the”起代词的作用，来代替该名词。

这样，由于语法和意义的复杂的交互影响，即使像“the”和“of”如此简单的单词也会随语言不同而有显著变化。在翻译时，源语文献中没有什么是可以想当然的，而且必须谨慎选用规范的目的语结构以确保翻译的准确、得体和自然。

译者所要做的就是在目的语中发现那些能够合适地代表源语结构的形式——先考虑意义、风格和自然，然后尽可能考虑到形式上的一致。

更大的语法单位

我们认识到，一种语言中的发音或单词，在翻译成另一种语言时，并不能一一对应。但我们会禁不住假定，为了“保留原文的形式”或“尽可能地接近原文”，短语、句子或段落中的词序应该能够相应地转移到目的语中。

我们知道有时候这是不可能的，但我们总是把这种时候看作是例外，而认为词序的转移通常是能达到的。实际上，我们很少发现两种不相关语言的较大语法结构能以固定形式相互转换。

两种语言之间的关联越密切，它们的语法就会越相似。但即使是关联密切的语言，在"相同"语言特征的结构或意义上也可能显示出令人吃惊的不同。

下面的例子表示译者经常遇到的一般事实，而不仅仅是鲜有的例外。所以，等效问题和解决这些问题所遵循的原则，在语言结构各层面上具有同等效力。

短语

以上提及的希腊语名词格系统的一个结果是，希腊语在短语层面允许相对灵活的词序。《彼得后书》3:1 中的名词短语"this second letter"（这第二封信，以上已提及）在那个希腊语句子中，实际上是第 1、第 4 和第 7 个词。这种词序（"This now beloved second to-you I-write letter"）在希腊语中非常自然且易于理解，英语则要求把词序转换成这样："Beloved, I now write this second letter to you."

就语族关系来说，希腊语、英语和西班牙语是远亲。英语通常把形容词放在名词前，而西班牙语通常把名词放于形容词之前。

伊克西尔语——危地马拉的一种玛雅语——与英语、西班牙语或希腊语都没有联系，这种语言有数百个形容词，但大部分都不允许出现在名词短语中！它们通常是用在独立子句中，因此，英语可以说"高大的香柏树"，可以有这样的句子"I cut down the tall cedars of Lebanon"（我要砍伐其中高大的香柏树，赛 37:24），而伊克西尔语会要求用一系列的子句，比如"黎巴嫩有香柏树；香柏树是高高的；我把它们砍倒"。

子句

下列各子句交待了挪亚的年龄（创 5:32）。但是每句话都使用了不同的子句

结构，而每一种在某种程度上都反映了对待年龄问题不同的文化态度：

英语：Noah was five hundred years old.（挪亚是五百岁的。）

西班牙语：Noah had five hundred years.（挪亚有五百年。）

希腊语：与西班牙语结构相似

希伯来语：Noah was the son of five hundred years.（挪亚是五百年之子。）

伊克西尔语：There were five hundred (of) Noah's years.（有五百挪亚的年岁。）

在英语中，年龄是挪亚的特征；在西班牙语中，年龄是他的财产；在希伯来语中，挪亚是其年龄的产品；而在伊克西尔语中，年龄仅表示存在。

在英语动词的及物子句中，最常用的短语模式是主语—动词—宾语，但西班牙语和伊克西尔语的顺序是动词—主语—宾语，而希腊语的格系统允许词和短语的顺序有多种变化。

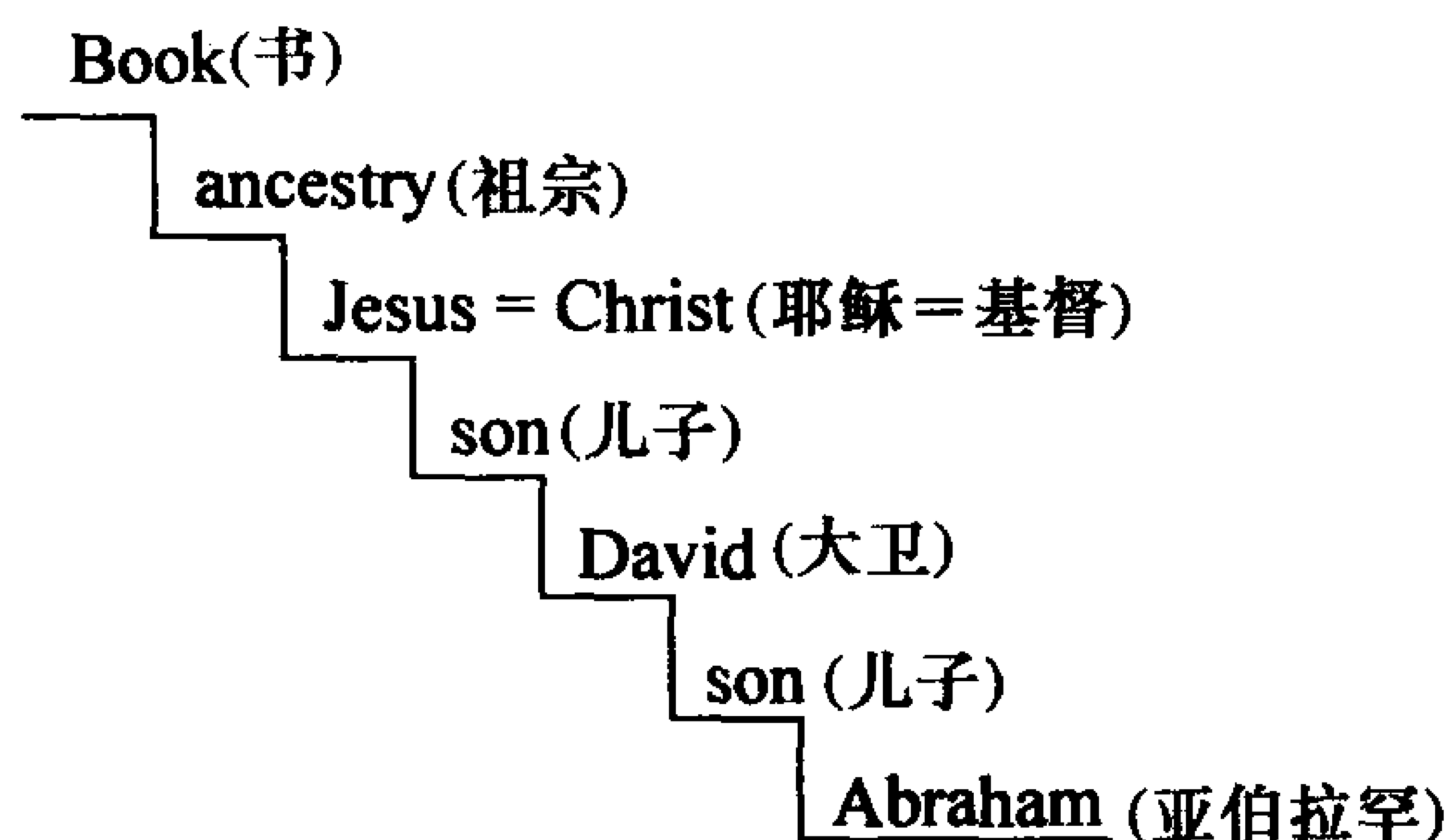
还能列举出许多其他例子，用以证明即使在子句层面上，试图用一种语言复制另一种语言的模式，也会是徒劳和误导人的。

句子

《以弗所书》1：3—14 经常被引用作为希腊语句子结构的长句范例。这个句子是一个主要的独立子句（不包含动词），通过正常的一系列同位语短语、分词短语、介词短语、关系代词和连接副词与一系列从属子句连接，所有这些连在一起，组成对上帝的赞美，并且提到一些原因，说明为什么这样做是适当的！

希腊语的《马太福音》1：1 共包括 8 个名词。第一个词是主格，表示它是句子的主要词。其余 7 个词是属格。第 2 节明显是开始了一个新的句子。在结构上，

第一节的关系是一种阶梯式安排。



因为这一节没有动词，一些评论家认为，这可能是一种标题，即使对全书来说还并不足以构成标题，而且家谱仅占据第1章的前17节。实际上，第1节(按照这个样子)是非常标准的希腊语句子。大部分其他语言会要求增加其他词来表达希腊语名词已经表示出的关系。

同样在句子层面，译者也不能过多地寄希望于复制句子结构，以便通过目的语中自然的语言手段，来传达原文的内容。

段落和其他结构手段

一个段落可以只包含一个长句(比如以弗所书1:3—14)，一个短句，甚至一个短语或单词。最普遍的情况是：在一个段落中，一系列句子发展成一段情节、一个主题或一种关系。

希腊语是一门较多使用连词的语言。在《马可福音》中，许多段落以连接词“和”开头，有时候，这种用法在英语中并不自然。新约中最常用的两个连接句子的连接词在希腊语句子中并不能出现在第一个词的位置。其他语言通常不像希腊语那样使用连词。

即使在同一种语言中，随着内容类型的不同，段落结构也有所变化。《路加福音》和《使徒行传》的开场白与保罗书信就不同，在《约翰福音》中，约翰开始整

卷书和第一个字母的方式，与《马太福音》、《马可福音》或彼得书信迥然不同。

保罗的祷告，如《以弗所书》1:17—21 和 3:16—19，和赞美或祝福，如《以弗所书》3:20—21 或《罗马书》16:25—27，是非常简洁的。用其他语言几乎不能同样简洁地精确表达，即或使用与希腊语相同的语言手段也是如此。

不同语言中对会话的叙述（reporting conversation）是不同的。一些语言习惯于间接引用，比如在《马可福音》6:8 中，"并且他（耶稣）嘱咐他们什么也不要带……"，只在极少的情况下直接引用，比如《马可福音》6:9，"也不要穿两件褂子"（新美国标准版）。

在一些其他语言中，通常总是直接引用。在一些语言中，选择属于个人偏好或者根据叙述的会话类型或者听众特点来决定。例如，如果讲话者知道听众以前没有听过这个故事，他就可以加进一些标记，使人物表直接明了。如果听众已经熟悉这个故事，这些标记或许就没必要了。

有趣的是，福音书中的一些引用，比如"他大声叫，说"根本就不是典型的希腊语。他们反映了希伯来语使用者的一些普通用法。这些希伯来语使用者在希腊语中保留了一些他们自己的语言模式。

《罗马书》12:1 是一个很好的例子，说明如何使用希腊词"therefore"（因此）从已经陈述的原因中得出有力的结论。《罗马书》1:16—20 含有一系列陈述，由六个"for"引导，每个都支持各自前面的陈述。

就我个人的经验而言，我有一次曾经辛苦工作很长时间，想要解开保罗的一段经文，其中保罗以逻辑推理和演绎为基础来发展主题。但是基督教界的领袖们听了我的翻译后，反应却是打击性的："他在谈论什么呢?"于是我在段落的开头就让保罗说："现在我想对你们谈一下关于……"，然后我把段落的主题补充进去。通过增加目的语结构的这一特点，这一段内容就能够很好地传达了。

因此，在段落层面和其他各层面上，译者要想自然、准确、充分地反映源语文

献的内容和发展，就必须使用目的语通常能接受的形式。

语篇结构

在语篇层面上，译者试图“进人”作者的心灵和脑海，为的是了解(1)作者想说什么以及(2)他在表达时如何展开阐述。作者在源语中已经使用了能完成其目的的那些语篇手段；现在，译者必须选择目的语中的恰当手段来表达相应的态度和关系。

语篇类型包括叙述、议论、说明、情感呼求和劝说文。至关重要的是：译者要知晓源语和目的语中各文章类型的作用方式。一些例子可以阐明许多细节的重要性。

我们的一位朋友注意到，在他所翻译的语言中，有十几种表示“他说”的方法，人称或是位于引语前，或是位于引语后。如果问该语言使用者这些不同表达形式的含义，他们会回答：“意思一样，都是‘他说’。”但是，通过文章分析，可以揭示各种不同选择在故事的发展中具有特定功能，在人物之间相互关系的角色中也具有不同功能。例如，人称位于引言后的含义为：该讲话者在后面的故事不会再出现。在《马可福音》第5章的结束，如果该引用方式被人们误用(即将耶稣的名字置于其结束语之后)，而在随后的《马可福音》第6章，耶稣的话再次被引用，那么，显然的含义便是：《马可福音》第6章中介绍的是一个不同的名叫耶稣的人。

在另一种语言中，连接句子和段落有四种表示“和”的不同方式。分析最终显示，有一个表示“和”的单词只用于指出“我们继续提到处于同样关系中的同样的人物，作者的观点也还没有转变”；另一个“和”的意思是“这个人现在是焦点，而不是那个人——但是主要人物并没有改变”。还有另外一个“和”表明“现在我们要回去重拾故事的主要线索”。

在一些语言中，这种控制的类型由选择代词而不是连词来解决。比如在一

种语言中，有一个表示“他”的词仅指主人公，而另外一些表示“他”的词指其他人物怎样与他有关。使用主动动词和被动动词的对比有助于使主人公作为所有主要动词的语法主语，即使他并不是做该动作的人。

动词时态可以表示作者的态度。在一种语言中，故事是以过去时态讲述的，直到高潮才转成现在时。或者，一种时态的转换可意味着“这就是我所讲故事的寓意”。

伊克西尔语有一些单音节小品词，表示作者的态度或作者期望读者或听众所作出的反应。一个小品词表示对某一行为或人物的同情，而另一个小品词则表示蔑视。一个表示强调，另一个限制行为范围，再一个则是对另一个人的陈述表示怀疑。

如果作者的意图是报告信息，该意图会支配他对那些小的、看似无意义的标点和章节的选择。如果他想劝说，或想欺骗，他的选择也会受那种意图的支配。

由于每种语言的可用手段及其所具有的功能不同，没有什么可以取代以下两点：理解目的语可用的一切手段，以既适合于被翻译内容，对目的语又十分自然的方式来使用这些手段。

所有这些考虑对每一段经文的翻译都很重要。如果读者要清楚地理解作者的信息，掌握源语和目的语与掌握所要翻译的内容一样，都是至关重要的。

语法和意义

按照语法排列的词语传递着意义。词与词的某种组合能够传达特殊或有限制的意义，与将单个词的意义简单相加所得到的意义不同。例如，“他真咬掉了我的头”(He really bit my head off)指的是严厉的责备，而不是真的斩首。

一段文字的意义经常涉及完全不是文本表面所表示的意思。在《彼得后书》3:1，名词短语“This second letter”(这第二封信，此处的“信”是阴性单数)后面的

词是“in which”。“which”显然指的是“信”，而“which”却是复数！因此这节经文中，接下来的陈述既指“第二封信”，也指第一封信。单词“which”的复数形式是文章中有关这一事实的唯一线索。

在《马可福音》21:28—32，耶稣讲了一个故事，故事的内容是一个人要他的两个儿子到葡萄园工作。一个儿子回答说：“I, sir!”但是并没有去做。他的回答普遍被认为是肯定性的，尽管除了“sir”一词，他只说了“I”[而不是“aye”(遵命)]。

《马可福音》6:39 提到，耶稣吩咐使徒让众人分组坐下，坐在青草地上(on the green grass)。“grass”是一个统称，却表达出马可所需要的尽可能具体的信息，没必要再详细列举草叶的数或状况。但是在通常使用的普遍化的类型上，各种语言是互不相同的。

修辞格

在事物归类，异类排除，描述，对比，暗示以及概括等方面，一种语言不同于任何其他语言。这些思维类型中有许多是借助修辞格来表达的。以下是几种修辞格的圣经例句。

明喻：一种比较，如“I can see people, but they look like trees, walking”(我看见人了。他们好像树木，并且行走。《马可福音》8:24，新标准修订版)。

暗喻：特征的直接对比，如耶稣在《路加福音》12:32 称呼他的门徒为“little flock”(小群)。

转喻：重命名某一东西，如在《路加福音》13:32，耶稣称希律为“that fox”(那只狐狸)。

提喻：只提及事物的一部分来代替全部，就像在《使徒行传》11:30，饥荒救济由巴拿巴和扫罗之“手”(hand)送去。整体也可用来指称部分，如《约翰福音》1:19，“犹太人从耶路撒冷差祭司和利未人到约翰那里”，这里的“犹太人”并不是指全国人而只是指领导人。

委婉语:用更为社会接受、更为顺耳的方式讲论一敏感、令人不悦或禁忌的主题。在希伯来传统中,常以"认识"(knowing)某人来委婉地表示性交的意思(创 4:1,钦定本圣经),这在《马太福音》1:25 也有所体现。另外,死亡用"睡了"来代替(撒前 4:13)。

圣经中有丰富多样的修辞格,一些是精心构思创作的,而另一些早已成为日常用语的一部分。不论属于哪种情况,译者都必须不仅知道**说的**是什么还要清楚**意指**的是什么。

其他语言中的修辞格可能包含同样要素却用来表达不同的意思。同样的,听来迥异的表达可能传达同样的意思。对伊克西尔人来说,表达"我要发烈怒"(My anger will be aroused)(出 22:24)的最自然的方式是说"我的头要来"(My head will come),他们不会说"非尼哈……使我所发的怒消了"(Phinehas... has turned my anger away)(民 25:11),而是说"我的头因非尼哈而低下"(My head has lowered because of Phinehas)。

如果在目的语中可以用上等同于源语所使用的修辞格,这实在属于幸运的特例。通常的结果是:直接"借用"某一修辞格会产生不同的意义或根本没有意义。

如果不能使用同样的修辞格,(1)或许可以发现另一不同的修辞格来传达源语言修辞格的内容和效果,或(2)该修辞格的意义可以直译到目的语中而不奢望保留修辞格本身。如果彼得正用某种语言来讲话,他可能不会激励人们"束上你们心中的腰"(gird up the loins of your mind)(彼前 1:13,钦定本圣经),他或许会说:"心中警醒,准备回应主的指引。"

语言的艺术运用

文学形式经过精心设计能带来艺术效果,这些文学形式可借助"声音",比如押韵(rhyming)和押头韵(alliteration);借助"时间选择",比如节奏和格律;还可

借助“意义”，比如在文章中使用同一个词的不同语法形式，或者把这些特征或其他特征进行组合。

有价值的艺术形式从一种语言到另一种语言（甚至在某一文化内部也有可能）会有很大变化，各层面的语言特征都可能涉及在内。比如，词段（如名词和动词词尾）会影响押韵，一个词的音节数目影响节奏和韵律，一些语言中的词往往比另一些语言中的词要长，在一些目的语中，可能不允许对诗歌中正常的语法顺序进行倒装。

希腊语和希伯来语有时会用很多双关语，但通常不可能把这些双关语翻译成另一种语言。

对句是希伯来语诗歌中的一种普遍形式。先是做出一个陈述，紧接着用另一个陈述来加强第一个陈述或者指出其对立面，这要求高度发达的同义词和格律的平衡。这种艺术形式在伊克西尔语中是很自然的，它经常用在祷告中。

圣经中的艺术形式用于表示文体和表达信息，不仅仅是“为艺术而艺术”。圣经译者首先确定意思，但他不能脱离所使用的艺术形式的影响。只要可能，他要试图再现这种艺术形式，但这常常是不可能的。以《诗篇》119 篇这首离合诗为例，这首诗有 22 个部分，每部分有 8 节。第 1 部分的每一节都是以希伯来语字母表的第 1 个字母 *aleph* 开头，第 2 部分的每一节都是以第 2 个字母 *beth* 开头，依次类推，直到希伯来语字母表的第 22 个字母。这种希伯来语离合诗的总体效果在任何其他语言中都是无法表现出来的。

圣经中的艺术形式依靠一些因素的结合而发挥作用，如意义、押韵、格律或同音异义词。用另一种语言复制出这些艺术形式几乎是不可能的。因此从这个意义上讲，凡是翻译运用了语言艺术特征的文章，在某种程度上都意味着一种让步。但是翻译仍然应该反映译者尝试去传达作者使用的艺术手段的努力。

特定背景下的圣经翻译

历史、地理和文化背景

以撒、示剑、割礼、佩戴的经文、渔网、羊、沙、北方——这些只是当今某些群体感觉陌生的术语或概念中的一小部分。

爱斯基摩人或许不知道沙和羊；封闭的山民或许不熟悉捕鱼；很多文化的人不知道犹太人的宗教术语和历史人物；“太阳升起的地方”在世界上的某些地区或许只等于一个词：“东方”。

有时缺失的词汇可以用一个描述性短语来替代。但是，如果将“羊”翻译成“毛可用于织布的四脚动物”，不仅忽略了犹太献祭仪式中羊的作用，而且还给自然流畅的翻译带来尴尬的问题。

羊在犹太人献祭中的作用或许还能从“被犹太人用作赎罪祭的四脚动物”这样的描述中得以领会，但这同《诗篇》23 篇却无甚相干，此处重点在于看顾羊而非以羊为祭物。此类问题或许无法靠翻译本身得以解决，在这种情况下，可能也无法选择使用辅助性材料如脚注或词典。或许这只能完全依赖于教导了。

其他可能的解决方法（每种都有其局限性）包括：(1)从邻近语言借用一个术语，(2)用当地已有词汇表示相似的物件或功能，(3)用一个短语描述概念，或(4)音译源语言单词，保持相同发音，如“phylacteries”（佩戴的经文），“baptism”（洗礼），“mystery”（奥秘）都已转化为英语词汇。

钱

今天的人们并不能清晰地把握“舍客勒”（shekel）、“德拉克马”（drachma）或“法寻”（farthing）这些术语在古代的购买力。元（dollars）和分（cents）不同于英国的镑（pounds）、先令（shillings）或便士（pence）。而且，所有货币单位的相对价值

都在不断地变化。

在一些圣经章节中，赚钱所花费的时间可以帮助理解这些术语的意义。例如，在耶稣的一个比喻中（太 20:2），一钱银子（a denarius）代表劳动一天的工资。在喂饱五千人的神迹中，腓力的陈述（约 6:7）意义重大："就是二十两银子的饼，叫他们各人吃一点，也是不够的"（新国际版圣经）。

一个"talent"可能相当于 15 年的工资。在《马太福音》18:24，要求被免一万"talents"（和合本译为"一千万银子"，这是个不可思议的天文数字，相当于 164 000年的工资——而这个人竟然还说什么"宽容我，将来我都要还清！"）债务的这同一个人拒绝赦免欠他一百"denarii"（和合本译为"十两银子"）的那个人，这一百"denarii"大约是三个月的工资。

在任何涉及钱的经文中，翻译者不仅必须传达该数目的相对价值，还要表达出这一数目对圣经所描述的人意味着什么。

问题经文

一些单词或单词组合原来是在圣经之外找不到的，因此即使译者本人在翻译时对其意思也无踪迹可循。现在这类词越来越少了，主要是因为考古学证据已经填补了大量空白。如果经文意思模糊不清，一般在翻译时会作一个有根据的猜测，同时用旁注表明问题的本质。

有时每个单词的意思可以知道，语法也清晰，但词汇特定的排列顺序使我们难以把握句子意思。有这样一节经文出现在《马可福音》9:49，"Everyone will be salted with fire"（因为必用火当盐腌各人）。

在另一不同类别中，一些短语对我们这一文化背景下的人毫无意义，但在很久以前的人看来意思却清晰明了。现代读者对《彼得前书》1:13（钦定本圣经）经文中的意象组合感到困惑，这句经文翻译成英语成为一个命令句："Gird up the loins of your mind!"（束上你们心中的腰）然而在当初的背景中，这是容易明白

的：积极干活的人必须脱下长袍或将其系在腰间，以便干活时不受妨碍。将“of your mind”与“gird up your loins”搭配在一起，要表达的是关键在于心中的态度。这一思想可以翻译成：“Be mentally ready for the work facing you!”(在心中时刻准备好迎接摆在面前的工作。)

真理的确认

对有些文化来讲，保罗在《罗马书》9：1的一系列声明的译文，“我在基督里说真话，并不谎言，有我良心被圣灵感动，给我作见证”，会使读者确信保罗在撒谎，因为只有撒谎的人才会如此不厌其烦地强调自己在讲真话。如实保留这些声明的源语言形式就会这样传递出与保罗的初衷截然相反的意思。

一个解决方法或许适用——简单的确认“I am telling the truth”(我在讲实话)。这样其后的声明会较可能被接受为事实。不过如果这样翻译，保罗的原本意思可以译出，但他说话的方式便荡然无存了。另一可能的方法是保留原文的形式，但却增加脚注或旁注，解释保罗的真实意图。还有另外一个建议是相信圣灵会向读者解释真理，圣灵能够做到这一点，而有时的确这样做了。但是在基督徒中针对或大或小的问题依然有那么多分歧，这一点表明圣灵并不总是会这样做。

采用可能使读者误解信息的方式去翻译，等于是以不负责任的方式翻译。这一原则适用于所有翻译难题和潜在的解决方案——不只针对《罗马书》9：1。

翻译与阐释

我们不时会听到这样的话：“译者应该仅仅翻译，而不能阐释。”如果这样，译者的工作就会更为简单。但因为语言的差异，一串词的对应并不构成翻译。

只是在很有限的意义上，需要“翻译而不阐释”。有人说《启示录》是翻译起来最容易却最难阐释的书，它的语言和文体比较简单。例如，在目的语中可以很容易地说：“我又看见一个兽从海中上来，有十角七头。”(13：1)但是译者如果试

图涵盖兽、角、头的重要意义，他就是在阐释作者意图之外的东西。即使这样，在一些文化中，“角”与邪恶联系在一起，因此在《启示录》5:6 中，一个“好”人物被翻译为有“角”，是直译所带来的明显的价值观冲突。在这样的文化背景下，细心的教导可能是解决这种问题的唯一答案。

在一些寓言中，所陈述的很容易领会，但如何在上下文中理解延伸的意义就是一种阐释，而不是特定的翻译。

对于象征手法所要揭示或要掩盖的作者的意图和意思，译者的理解程度会有不同，这种不同会影响译者做出何种阐释和应用。

翻译与释义

近来，“释义”被误用并且受到很大的批判。字典中“释义”的定义是为澄清而进行重述，如此，释义所用的语言被认为是与原始材料的语言一致，只是表达形式不同。

针对同一个原始材料，可能会有两个不同的译本，但结果并不是二者互相释义，而是对同一原始材料的各自独立的，也可能是有分歧的两种翻译。

依本文前面提到的各种考虑，很容易理解译文如何可以以合理的方式存在差异。不同的译文都可以同等有效地表达译者是如何理解作者的意图的。

但是，只有在以不同词语表达语言中已有的内容时，释义才能适当地称作释义。如果释义的含义与被释义文献的含义不同，那就根本不是释义。

因此，如果将这个词“释义”运用于一种翻译，目的在于表示它改变了原文的意思，那就是错误的。

错误地运用“释义”导致的另一个问题是，它促成了这样的问题：“译文 A 怎样与译文 B 对比？”合适的问题应该是：“译文 A 或译文 B 是怎样成功地用目的语表达原文的内容和意图？”这是重要的关注点，不是一种译文与另一种译文怎样不同。

方言差异

美国人一般都知道，布鲁克林人、波士顿人和伯明翰(阿拉巴马)人讲的英语并不完全相同；他们可能也知道，纽约人、伦敦人和布里斯班人说的英语也不完全相同。

对于波士顿和伯明翰是否需要不同的译文，意见是不同的。但是，大部分见多识广的人认为，纽约和伦敦之间的差异足够促成不同的译文。

在世界许多地区，比起上述国内或国际间的差异，方言问题更加严重。

危地马拉 7 万说 3 种伊克西尔语(Nebaj、Chajul 和 Cotzal)的人构成了由其他 8 种语言区包围的语言“岛屿”。伊克西尔语本身有 3 个主要方言区，在 Nebaj 方言中意为“弟弟”的词在 12 英里以外的 Cotzal 方言中指“妇女的孩子”。

河流峡谷或山脉经常构成语言分界线或方言分界线。举个例子，山中某条河流一侧的“他没去”，在河流另一侧意思就成了“他去吗?”

危地马拉阿瓜卡特克语的方言分界线穿过一个小镇的中部，这条分界线一侧的人认为另一侧的人所说的语言不准确。

除了这些地理上的方言差异之外，还有社会和文化方言差异，最终这种差异区分为高级语言与低级语言(有时并不准确)，或有教养的语言与愚昧的语言，或正式语言与非正式语言，或礼貌语言与非礼貌语言，或有修养的语言与没有修养的语言，或者标准语言与区域语言。

例如，在一个国家中，圣经总是以一种特殊的文学性方言出版，学者们拒绝以普通人的语言进行翻译，他们这样做的根据是“否则，任何人就都能理解”，这样圣经就不再是文学界的专有领域了。

在一些国家，外国人(有时候是传教士)使用语言不标准，形成了“基督徒”方言，结果是只有长时间同这些外国人接触的人士才能理解他们的特殊词汇。

在新近传入基督教的社区和语言区域，对新的信徒来说，比起长时期在基督

教文化中已经了解圣经历史和圣经人物的那些人，他们需要的是在一些方面可能翻译得更明确的译本。

翻译与修订

语言经常处于变化过程中，从理想层面讲，每当任何一个单词或结构已经改变到一定程度，不再能准确或充分反映源语言文献的意图或内容时，所有译本都应被修订。然而，在实践上，由于编辑、排版、印刷和发行的巨额费用，一般是等到可以一次作出大批改动时才对译本作出调整。从感情角度讲，一些人对任何这样的改动都觉得好像是在"篡改上帝的话语"而不是表示虔诚的、细心的关切——想到这可以使读者从尽可能最准确和最合宜地对上帝话语的表达中受益。

上帝的话不改变，但语言和单词的意思在改变，唯一确保上帝的话能够继续传达其本来意思的方法就是定时更新译本。

的的确确，圣经的措词、表达不仅激发基督徒的经历，而且是基督徒经历的产物。随着"基督里的婴孩"长大成熟，随着外国译者在对目的语的掌握和创新上不断进步，极有可能是基督徒、译者和译本一并"长大"。大约 20 年左右的时间之后，表达圣经内容的更好方式应该是可以得到的。

翻译与性别

在处理和性别(gender)有关的问题时，圣经翻译者的视角与其他人的视角大不相同，比如一些评论家或批评家可能从特定社会、政治或宗教的立场对待这一翻译问题。但翻译者关心的首当其冲是源语言文献的意思以及如何用目的语准确、适当、自然地表达这一意思。简言之，译者对待性别同对待任何其他语言特征完全一样。

具有"性"的区分的语言结构特征通常是代词、冠词和前缀。没有两种语言在这些特征上具有相同的清单，而且任何两种语言都不会以相同的方式体现这

些特征。在某种特定语言中,代词可能体现也可能不体现性的区分。如果该语言的代词不体现性的区分,译者就要依靠每种场合的上下文来理解任何可能存在的性的信息。然后,译者必须选择在目的语中要用哪种形式(如果目的语的形式的确要求详细的性的体现)。同样的,冠词和前缀可能体现也可能不体现性的区分。在有些语言中,冠词或形容词的性必须和它们修饰的名词的性保持一致,这时译者必须高度警惕,选择适当的性的标记运用到目的语中,尽可能减少对读者造成的迷惑。

在许多语言中,性和数的标记可能由同一个词或相同的几个词来指示。根据某种特定语言的结构,性的指示可能是单数或复数阳性,单数或复数阴性,或者单数或复数中性(在某些语言中,数的类别可能是单数、双数和多数)。有些语言的单词或许根本不指明数或性(如英语的冠词)。幸运的是,在绝大多数上下文中,要表达的性和数是确定无疑的;不幸的是,在一些情况下很难知道作者的意图——而至于哪些情况属于"难"点,圣经学者也有分歧。

到此为止我们一直讨论的是"语法上的性",也就是说,阳性和阴性的概念是语言的一部分,并不代表一些东西实际上是男性或女性。例如,在西班牙语中,"手"在语法上是阴性(*la mano*),不管手的主人是谁。翻译这样的词通常是直截了当、毫不费力的。然而,当在语法上具有性的概念的单词用来指示实际上有性别区分(男或女)的人时,翻译就变得复杂起来。在一些语言中,性别区分(gender-specific)单词在作者的文化中或者用作有性别区分的单词,或者用作性别包容(gender-inclusive)单词(指代男性和女性)。这种性别包容是一些语言的特征,如希伯来语、希腊语和西班牙语(如,西班牙语 *niños* 意思可以是"男孩",也可以是"孩子")。英语大体上也是如此,直到最近几十年才有了一些变化。这些语言的听者或读者如何理解讲话人和作者的意思?在多重语法选择存在的地方,读者必须用自己的判断和任何上下文所提供的可用线索来做决定。

在传统英语中，man 和 men 这样的词——根据上下文——一般可理解为泛指人类，而不仅仅是男人。然而，现代英语风格要求避免“男性主导语言”(male-dominated language)。因此，翻译成英文的译者应该尽可能用性别包容的英语名词和代词来翻译事实上的确是性别包容的希腊名词和代词。例如，*anthropos* 通常指“人类”(human)，而非“男人”(man，即男性)。短语“unless a man is born again”(“除非一个人重生”，钦定本圣经的传统英语)应该翻译成“unless a person is born again”。然而，这一点不能用于指“上帝”，因为整本圣经“上帝”都是始终如一地用阳性代词来指示。

性别包容性的语言特征给圣经翻译者带来一些有趣的挑战。一些圣经章节用代词指定一些人的群体却没有提及其他的人——或者至少看起来没有提到。例如，在《诗篇》148:12，作者号召“young men and maidens, old men and children”[少年人和处女，老年(男)人和孩童]来赞美耶和华。这一名单没有提到“old women”(老年妇女)。这是否意味着作者有意排除她们？因为性别包容性是希伯来语固有的特征，译者能够有把握地假设作者的原意是“young men and maidens, old people and children”(少年人和处女，老年人和孩童)，并相应地将希伯来语翻译成英语。

在一些章节，表示性别概念的词语的翻译取决于上下文的信息和其他解释性原则。例如，在《马可福音》6:44，吃饱的人数确定为五千男丁(males，阳性复数)。在一般希腊语用法中，该词既可以指男人(“men”)也可以指男人和女人(“people”)。哪种翻译是正确的呢？《马可福音》第 6 章的上下文没有给译者充分的信息来作决定，但是译者可以根据其他类似的希腊语用法有把握地假定正确的选择是“people”(男人和女人)。在另一作者马太写的另一处文献(太 14:21)，提到“吃的人，除了妇女孩子，约有五千”。这一附加短语告诉我们，或者(1)在场的没有妇女和孩子，或者(2)妇女和孩子在场，但没有被算入五千人中。不

管哪种理解，在《马可福音》14:21，译者能够决定数目五千指的是男人（“men”），不包括妇女和孩子。运用附加解释性原则（鉴于圣经的统一性），在《马可福音》6:44，译者也可以使用男人（“men”）。

偶尔，一个名词似乎有明确的性别概念，但上下文却引起关于性别的争议。在《约翰福音》20:17，耶稣对抹大拉的马利亚说：“你往我弟兄那里去，告诉他们。”在 18 节，马利亚“就去告诉门徒”。马利亚有没有听从耶稣的指示？“我的弟兄”这一短语在第 17 节是阳性复数，从字面上看，这应该只是指耶稣的男性兄弟（male siblings）。如果我们从上下文决定如此的狭义指称不可接受，那么我们是只将这一指称扩展至更大的一群男人呢，还是将这一阳性复数（正如在其他一些希腊文本中所指的）同样合理地理解为既包括男性也包括女性呢？

同样的情况也出现在《使徒行传》4:4，直译过来是“the number of males grew”（男丁数目增长）。“男丁”（male）的希腊语单词有时根据语境也可以翻译成“丈夫”（husband），它并不像“男人”（men）或“人”（people）所对应的希腊词那样具有概括性。同样，只有男丁相信并算入这一数目吗（正如直译所显示的）？或者同样可以合理地理解为指所有信主的人的增长数目（包括男人和女人）？

《以弗所书》6:1—4 从性别的立场看十分有趣。第 1 节说，“你们做儿女的，要在主里听从父母。”我们假定这里是指父亲和母亲。在第 2 节，“父亲”和“母亲”都一并被提及。于是，在第 4 节，我们是否可以假定提到“the fathers”时，从上下文看只有 male parents（双亲中的男性）？如果是这样，一个可能的含义是父亲们特别需要避免惹儿女的气；另一可能的含义是母亲惹儿女的气是允许的；或者是否可以同样合理地理解为作者是说父母，不论父亲还是母亲，都不应该惹儿女的气？

在《腓立比书》4:21，腓立比的信徒被敦促向“每一个圣徒”问安，接着保罗说“在我这里的众弟兄都问你们安”。如果我们照字面理解，那么只有男信徒问了

安。然而第22节表明“众圣徒(阳性复数)都问你们安”,同样如果按字面理解只有男信徒表示了问安,这是否暗示了女信徒没有问安,不管她们是否凯撒家里的人?或者是否可以同样合理地理解为保罗想表达男信徒和女信徒都问了安?

本部分篇幅有限,不允许无穷尽地罗列这些翻译时需考虑“性别”的因素的章节,也不允许指明哪些是“问题”章节,尽管就哪些是问题章节观点基本上是一致的。但是,以上例子足以表明即便不考虑其他因素的干扰,“性别”的翻译也不是简单的事。

翻译与默示

圣经译本是否是上帝默示的话语?是——如果译本将上帝指示作者要写的信息传递给了读者;否——如果译本偏离了上帝最初想传达的信息。

意思偏离的出现可以有不同的方式:可能增加或省略了一些东西;或者翻译中传递的是无意义(即混淆)或错误意义。所有翻译的努力都面临可能犯每一种错误的危险性。

经验教导我们,即使是有部分缺陷的翻译依然能够传递出上帝透过圣经的原始作品想表达的大量内容。(若非如此,英文圣经的读者恐怕的确有麻烦了!)经验还教导我们不论译者还是读者都不能因此完全摆脱那些未被准确或充分传达的成分的影响。

上帝还通过圣灵帮助今天的译者吗?我们可以肯定地说,是的!这能保证译者的作品会免于任何错误或误传吗?经验告诉我们:不能。或许一些译者据说比其他译者更“有来自上帝的灵感”,以至他们更能体验圣灵的引导。我宁可说,一些译本比其他译本更准确和更充分地反映了上帝的信息。容易让我们视而不见的是任何非希伯来原文和希腊原文圣经的版本都是出自一人或多人之手的译本!

“有人说翻译是一门科学;有人说翻译是一门艺术;其他人说翻译是不可能的。”每种观点都有部分道理。

如果我们忽视科学，我们就不知道源语言文献想要表达的内容和风格，也不会知道目的语中的哪种形式可以适当地表达同样的内容和目的。

如果我们忽略艺术，我们就不能洞察作者的态度，也不能用适当的方式将某一段落的内容和"感觉"融入译文。我们可能拥有了"歌词"，却依然失去了"音乐"。

艺术和科学不能彼此替代，但它们却可以成为优秀的和至关重要的伴侣！

翻译是不可能的——如果我们的意思是：任何源语言中可感知的声音、语法以及意义的组合方式，都能够被适当地复制到任何给定的目的语中。

反过来讲，翻译是相当可能的，如果我们心中的翻译是：我们展示源语言文献的方式，保证我们能够将作者的全部效果和目的传递给读者。这要求译者将其所掌握的所有资源——不论是艺术上的还是科学上的——都一一激活，运用到翻译工作中，同时信靠圣灵，让圣灵来指导他们所使用的方法。

注 释

[1] 如汉语中"岳母"和"婆婆"的区别。——译者注

参考文献

- Beekman, John, and John Callow. *Translating the Word of God*（《翻译上帝的话》），1974.

- De Ward, Jan, and Eugene Nida. *From One Language to Another*(《从一种语言到另一种语言》), 1986.
- Nida, Eugene. *Toward a Science of Translation*(《走向翻译的科学》), 1964.
- Nida, Eugene, and Charles Taber. *The Theory and Practice of Translation*(《翻译理论与实践》), 1974.
- Schwarz, W. *Principles and Problems of Biblical Translation*(《圣经翻译的原则和问题》), 1955.

英语圣经的历史

菲利普·W.康福特(Philip W. Comfort)

在基督纪元开始的前几个世纪,随着福音的传播和教会的倍增,各国的基督徒都想读到他们自己语言的圣经。于是,早在2世纪,几种不同语言的圣经译本出现了。比如说,为埃及人翻译的科普特语译本,为讲亚兰语的人翻译的叙利亚语译本;为称为哥特人的日耳曼人翻译的哥特语译本,以及为罗马人和迦太基人翻译的拉丁语译本。最著名的拉丁文译本是哲罗姆在约400年翻译的,被称为拉丁文武加大译本(*vulgate*,意为"普通",因此指针对普通人的拉丁文本),该译本在罗马天主教会广泛使用达数个世纪。

早期的译本:凯德蒙译本,比德译本,阿尔弗雷德大帝译本

6世纪罗马宣教士将福音传到英国,他们带去的圣经是拉丁文武加大译本。那时生活在英国的基督徒依靠修道士来教导圣经,而修道士阅读和教导的是拉丁文圣经。几个世纪之后,随着更多的修道院的建立,将圣经翻译成英文的需要逐渐显露出来。据我们所知,最早的英文译本是7世纪时一位名叫凯德蒙(Caedmon)的修道士所翻译的,他将部分旧约、新约翻译成韵味十足的诗文。据说,另一英国牧师比德(Bede)将福音书翻译成英文。根据传统说法,735年他在临终病榻上翻译了《约翰福音》。另一译者为阿尔弗雷德大帝(Alfred the Great, 871—899年在位),他被认为是一位精通文学的皇帝,他在其法律中加入了部分译成英

语的十诫，另外他还翻译了《诗篇》。

其他早期译本：《林迪斯法尼福音书》，肖勒姆《诗篇集》，罗尔《诗篇集》

丁道尔（稍后讨论）之前的所有英文圣经译本都是从拉丁文文本翻译过来的。有一种被称为"隔行译文"的福音书译本，是在拉丁文译本的每一行下面写下"逐词对应"的英文，这一译本从10世纪留存至今。这一时期最著名的译本称为《林迪斯法尼福音书》(Lindisfarne Gospels，950年)。在10世纪后期，恩舍姆(Eynsham)修道院的阿尔弗里克(Aelfric，约955—1020年)将圣经的若干部分以习惯用语译成英文。这两个译本至今仍在。后来，在14世纪，肖勒姆的威廉(William of Shoreham)和理查德·罗尔(Richard Rolle)都曾将《诗篇》译成英文，理查德·罗尔所译《诗篇》包括逐节注释。这两个译本因富有音律而被称为《诗篇集》，在约翰·威克里夫年轻时相当流行。

威克里夫译本

约翰·威克里夫(John Wycliffe，约1329—1384年)是他那一时代最杰出的牛津大学神学家，他与他的助手首次将整本圣经从拉丁文译成英文。威克里夫被称为"改教运动的晨星"，因为他勇敢地质疑教皇的权威，批判"赎罪券"的出售("赎罪券"被认为可以将人从炼狱的刑罚中拯救出来)，否定"变质说"(认为在圣餐礼的过程中饼和酒变成耶稣基督的身体和血)的真实性，以及公开声明反对教阶制度。教皇斥责了威克里夫的"异端教训"并要求牛津大学开除他，但是牛津大学以及许多政府领导站在威克里夫的一方，因此他得以在教皇的攻击中存活

下来。

威克里夫相信要想在反对教会滥用权威的斗争中取得胜利，就得使人能够读到自己语言的圣经，这样他们就可以从中得知自己如何通过基督耶稣建立与上帝的个人关系，而无需借助任何教会权威。威克里夫和他的助手们大约于1380年完成新约的翻译，又于1382年完成旧约的翻译。威克里夫的精力主要集中在新约上，而助手希律弗得的尼古拉(Nicholas of Hereford)则协助完成了旧约的大部分。威克里夫和他的同工们并不通晓希伯来和希腊原文，只是将拉丁文圣经译成了英文。

威克里夫完成翻译工作后组织了一群贫穷的教区居民[被称为罗拉德派(Lollards)]走遍英格兰各地传讲基督真理，并用本地母语向所有乐意倾听上帝话语的人朗读圣经。结果，上帝的话借助威克里夫的翻译走近许多英国人的身边。他受到爱戴，然而同时也遭到憎恨。他那些担任神职的仇敌不会忘记他对他们权威的挑衅以及他成功地使圣经可以到达每个人手中的努力。他去世几十年后，这些敌人宣判他为异端，挖出他的尸体焚烧，并将骨灰撒入斯威夫特河中。

威克里夫的一个亲密助手约翰·博威(John Purvey，约1353—1428年)继续从事威克里夫的事业，于1388年出版威克里夫译本的修订本。博威是一位优秀的学者，他的作品得到同时代人甚至后世的认可和接纳。不到一个世纪，博威的修订本就已替代了威克里夫的原译本。

如前所述，威克里夫和他的助手们是将整本圣经从拉丁文译成英文的第一批人。因此，他们的圣经是译文的译文，并不是从原文翻译过来的。随着文艺复兴的兴起，人们重新开始研究古典作品并因此重新开始了对希腊语以及希伯来语的研究。这样，将近1000年后(500—1500年，是拉丁语在学术中占据主导地位的时期，除了在希腊教会)学者们首次开始阅读希腊文原文新约。到1500年，牛津大学已经开始教授希腊语。

丁道尔的翻译

威廉·丁道尔(William Tyndale)出生在文艺复兴时期,1515 年毕业于牛津大学,在那里他研究希腊文圣经和希伯来文圣经。在 30 岁那年,丁道尔将自己的一生献身于将圣经从原文译成英文的事业。他的迫切心情可从他对某一神职人员所作的陈述中清晰看见。在陈述中他驳斥了只有神职人员有资格阅读并正确解释圣经的观点,他说:"如果上帝假我以时日,不用多久,我将使扶犁而耕的孩子,比阁下更明白圣经!"(布赖恩·爱德华兹,《上帝的逃犯》,61)

1523 年丁道尔前往伦敦寻找从事翻译工作的栖身之所,在伦敦主教拒绝他下榻主教官邸之后,一位名叫蒙茂慈(Humphrey Monmouth)的布匹商人接纳了他。后来在 1524 年,丁道尔离开英国前往德国,因为英国教会当时依然处在罗马教皇权威的控制之下,坚决反对平信徒拥有圣经。丁道尔先是住在汉堡,之后不久他极有可能在维腾堡见到了路德。即或不然,他对路德的作品及其新约德文译本(1522 年出版)也是相当熟稔。终其一生,丁道尔因宣扬路德思想而饱受逼迫之苦。路德和丁道尔在翻译圣经时使用的是同一个希腊文本(1516 年由伊拉斯谟编订)。

1525 年丁道尔完成新约翻译。1525 年到 1530 年间,共 6 个版本的 15 000 本英文新约被偷运到英国。教会领袖竭其所能没收丁道尔的译本并将其焚烧,但是他们却不能阻止圣经从德国流入英国。丁道尔自己不能返回英国,因为自从他的译本被禁之后他的生命就一直处于风雨飘摇之中。然而他继续在国外工作——修改、校订、重新发行其译文直到最后修订本于 1535 年问世。之后不久,在 1535 年 5 月,丁道尔被捕并被关进布鲁塞尔附近的城堡。一年多牢狱之苦之后,他受审并被判死刑。1536 年 10 月 6 日,他被烧死在火刑柱上。他的临终之

言极其令人心痛："主啊，开英王的眼睛。"

完成新约翻译之后，丁道尔曾开始着手翻译希伯来旧约圣经，但是他并没有活到完成这一使命的那一天。尽管如此，他还是翻译了摩西五经（旧约的前五卷书）、《约拿书》以及一些历史书。丁道尔身陷囹圄之时，一位名叫迈尔斯·科弗代尔（Miles Coverdale，1488—1569 年）的助手完成了整本圣经的英译——主要以丁道尔的新约译本以及其他旧约书卷为基础。换言之，科弗代尔完成了丁道尔开始而未竟的事业。

科弗代尔译本

迈尔斯·科弗代尔是剑桥大学的毕业生，同丁道尔一样，他也因受路德影响进而敢于讲道反对罗马天主教教义而被迫逃离英国。流亡国外之时，科弗代尔遇到丁道尔并担任其助手——尤其是协助丁道尔翻译摩西五经。在科弗代尔完成全部圣经翻译之时（1537 年），英国国王亨利八世已经断绝了同教皇的一切关系并准备好见证英文圣经的诞生。或许上帝真的听了丁道尔的临终祷告——尽管是极具讽刺意味的。国王钦准了科弗代尔的译本，而这一译本是建基于先前被其定罪处决的丁道尔的工作之上的。

托马斯·马太译本和大圣经

就在科弗代尔圣经得到国王认可的同一年（1537 年），另一本圣经也在英国出版。这是以托马斯·马太（Thomas Matthew）为笔名的丁道尔的朋友约翰·罗杰斯（John Rogers，约 1500—1555 年）的作品。显然罗杰斯将丁道尔未出版的旧约历史书译文、丁道尔译文的其他部分以及科弗代尔译文的另外部分合并成

了整本圣经。这一圣经也得到了国王的批准。马太圣经 1538 年被修订、印刷并发行至全英国教会。这一圣经因其体积之大及价格不菲而被称为大圣经(the Great Bible),它成为第一部被授权供公众使用的英文圣经。

16 世纪 40 年代早期大圣经出版了数版,然而发行量却有限,而且亨利国王对新译本的态度改变了。结果英国议会于 1543 年通过法律限制任何英文圣经的使用,未经获准而公开诵读或解释圣经被视为犯罪。在伦敦,很多丁道尔新约圣经和科弗代尔圣经遭到焚烧的厄运。

更严厉的镇压接踵而至。短暂的仁慈期(爱德华六世在位时,1547—1553 年)之后,血腥玛莉发动了严酷的逼迫。玛莉是一个罗马天主教徒,决心在英国恢复天主教的昔日辉煌并压制新教。许多新教徒被处决,包括圣经翻译者约翰·罗杰斯。科弗代尔被逮捕,然后被释放,他逃往日内瓦——英国新教徒的避难所。

日内瓦圣经和主教圣经

流亡日内瓦的英国人推选威廉·魏汀罕(William Whittingham,约 1524—1579 年)将新约全书翻译成英文。魏汀罕采用西奥多·贝扎(Theodore Beza)的拉丁文译本并参考了希腊原文文本。这本圣经因其体积小、价格适当而相当流行。这本圣经的序言及许多注释受到强烈的福音派以及约翰·加尔文教义的影响。加尔文是改教时期最伟大的思想家之一,又是极负盛名的圣经注释家以及当时日内瓦的主要领导者。

尽管日内瓦圣经在许多英国人中非常流行,多数英国国教的领导人却因其采用加尔文教义注释而难以接受它。这些领导人承认大圣经在风格和学术水准上均稍逊日内瓦圣经一筹,因此他们发动了大圣经的修订工作。这一修订版圣经出版于 1568 年,被称为主教圣经(the Bishops' Bible)。主教圣经在英国一直使

用到被1611年的钦定本圣经所替代。

钦定本圣经

苏格兰的詹姆士六世成为英国国王（被称为詹姆士一世）后，邀请了几位来自清教和英国国教的牧师聚集一堂，以期化解双方的分歧。会议未果而终，然而会议期间一位清教徒领袖，牛津大学基督圣体学院（Corpus Christi College）的院长约翰·雷诺孜（John Reynolds），建议国王授权重新翻译圣经，因为他希望看到比先前译本更为精确的翻译。詹姆士国王欣然接纳这一建议，因为主教圣经并不算成功，而且他认为日内瓦圣经的注释极富煽动性。国王发起这一工作并积极参与其中，筹划重译圣经工程。他建议大学教授参与翻译以确保其最高的学术水平。詹姆士国王还强烈要求除了关系到希伯来语和希腊语直译的经文，不得有任何旁注。缺少解释性注解将有助于新的译本被所有英国教会接纳。

50多位受过专门希伯来语和希腊语训练的学者于1607年开始工作。译本历经多个委员会之手才最终完成。根据要求，学者们首先遵循主教圣经作为基础译本（只要它符合原文），同时参考丁道尔译本、马太译本和科弗代尔译本，以及大圣经和日内瓦圣经（当它们的翻译更接近原文时）。钦定本圣经对多个不同版本的依赖在该译本的前言有所表述："亲爱的基督徒读者，我们从一开始就没有想过有必要翻译新的译本，也没有要将坏译本变成好译本……而是使好译本更好，或者从众多好译本中提取出一个主要的好译本。"

英王詹姆士译本在英国被称为钦定本圣经（Authorized Version），因为它是由国王钦准翻译的。钦定本圣经汲取了所有先前英文译本的精华并远超过它们。斯基尔顿（J. H. Skilton）曾对此有一适当的评价：

钦定本圣经将英文圣经翻译悠久而灿烂的历史中积累的优点集于一身；它使极高的学术水准和基督徒的忠心和敬虔珠联璧合。它诞生的时期正是英语语言富有活力的年轻时期，其翻译学者们拥有上帝所预备给他们的超群的天赋，他们的译本完全有理由被称为“英语散文的丰碑”。（J. H. 斯基尔顿，“圣经的英文译本”，《圣经新词典》，325—333 页）

钦定本圣经的确已成为英语散文的不朽丰碑，它的文体优美，语言宏伟庄严，颇有诗一般的韵味。无任何其他书对英语文学有如此巨大之影响，无任何其他译本触动了如此多的说英语人的生活，长达数个世纪，且直到如今。

十八九世纪：较早抄本的新发现和对原文语言的更多了解

钦定本圣经成为十七八世纪最流行的英文圣经译本，它取得了标准英文圣经的地位，但是它的缺陷并没有逃过某些学者的眼睛。首先，17 世纪早期对希伯来语的知识相对缺乏，他们所使用的希伯来圣经文本（也就是马索拉抄本）是丰富充足的，但他们对希伯来语词汇的理解却不够，要想丰富和深化对希伯来语词汇的理解需要再花费数年的工夫进行语言研究。第二，钦定本圣经新约所依据的希腊文本是一劣等文本。钦定本圣经的翻译者们基本上采用被称为公认文本（或普遍认可文本）的希腊文本，这一文本来自伊拉斯谟，他首次编辑整理了希腊文原文圣经并在一印刷厂印刷。在伊拉斯谟整理这一文本时，他使用了五六种后期的抄本，时间是从 10 世纪到 13 世纪。这些抄本的质量远远不及早期抄本。

钦定本圣经的译者对当时可得的资源处理、利用得很好，但那些资源并不足够，尤其是涉及新约原文的资料。钦定本圣经出版后，更早且更好的抄本被发

现。1630年左右，亚历山大抄本(Codex Alexandrinus)被带到英国。作为包含全部新约的5世纪的抄本，亚历山大抄本提供了新约原文的极好的证据，尤其是《启示录》的原始文本。200年后，一位名叫康斯坦丁·冯·提森道夫(Constantin von Tischendorf)的德国学者在圣凯瑟琳修道院(St. Catherine's Monastery)发现了西奈抄本。这一抄本的时间可追溯至350年左右，它是希腊文新约圣经最古老的两个抄本之一。最早的抄本梵蒂冈抄本(Codex Vaticanus)至少在1481年就已存放于梵蒂冈图书馆了，但直到19世纪中期才向学者们开放。梵蒂冈抄本的时间比西奈抄本的时间稍早一点(约325年)，是希腊文新约最可靠的抄本之一。

随着这些抄本(以及其他)被发现并公之于众，一些学者开始致力于编辑整理比公认文本更能代表原文的希腊文本。1700年左右，约翰·密尔(John Mill)完成了改进版公认文本；18世纪30年代，被称为现代新约校勘学及语言学研究之父的约翰尼斯·阿尔伯特·本格尔(Johannes Albert Bengel)出版了根据较早期抄本的证据而改进的与公认文本有些出入的文本。

在19世纪，一些学者开始放弃公认文本。古典语言学家卡尔·拉赫曼(Karl Lachman)于1831年完成了代表4世纪抄本的全新文本。撒母耳·特里格里斯(Samuel Tregelles)自学了拉丁语、希伯来语和希腊语，倾其毕生心血和努力出版了一个希腊文圣经文本，从1857年到1872年，这一文本分六部分出版。提森道夫将毕生精力用于发现抄本并推出准确的希腊文新约版本上。他不仅发现了西奈抄本，还辨读了以法莲抄本的重写本，比较了无数的抄本并最终出版发行了几个希腊文新约圣经版本(第8版最好)。在这些学者劳动成果的帮助下，两位英国人，布鲁克·维斯科特(Brooke Westcott)和芬顿·霍特(Fenton Hort)共同努力28年，完成了所谓《希腊原文新约》(1881年)。这一希腊文新约的版本主要以梵蒂冈抄本为基础，它成了标准文本并令人信赖地替代了公认

文本的霸主地位。

英文修订版和美国标准版圣经

直到19世纪后半叶，基督教团体已拥有三个相当优秀的希腊文新约圣经文本：特里格里斯文本，提森道夫文本以及维斯科特—霍特文本。这些文本与公认文本有不少差别。而且如前所述，学术界已经积累了更多有关各种希伯来语和希腊语词汇意义的知识。因此，一部以更好的文本为基础并能更准确地翻译原文语言的英文圣经译本便成为当务之急。

一些个人试图满足这一需要。1871年，普利茅斯弟兄会运动领袖约翰·纳尔逊·达秘(John Nelson Darby)推出被称为《新译本》(New Translation)的译本，这一译本主要以梵蒂冈抄本和西奈抄本为基础。1872年，J. B. 罗瑟汉姆(J. B. Rotherham)出版了特里格里斯文本的译本，他试图在其中反映出希腊文本中固有的重点。这一译本现在依然在出版，书名为《强调版圣经》(*The Emphasized Bible*)。1875年，塞缪尔·戴维森(Samuel Davidson)推出提森道夫文本的新约译本。

第一次主要集体行动于1870年由坎特伯雷教士会议开始发动，这次会议决定发起修订钦定本圣经的运动。任职于各个委员会的65位英国学者对钦定本圣经作了重大改动。旧约学者改正了一些希伯来词语的误译，并重新将诗体章节译为诗歌形式。新约学者以更好的文本为依据作出数以千计的修正。他们的目标是使新约修订版不只反映公认文本，还要反映特里格里斯文本、提森道夫文本以及维斯科特—霍特文本。1885年全本修订版发行之时受到了热烈欢迎，出版的第一年就有300万本销售一空。不幸的是，它的威望并未持续多久，因为绝大多数人依然更青睐于钦定本圣经，认为它优于所有其他译本。

一些美国学者应邀参与了修订工作，他们同意任何他们所提出而不被英国学者接纳的建议将出现于附录中。此外，美国学者必须同意14年内不会出版自己的美国修订版。14年过去之后(1901年)，最初美国委员会的几个健在的成员出版了美国标准版圣经(American Standard Version)。这一译本，通常被认为优于英文修订版(English Revised Version)，是对新、旧约极可信赖的原文文本的精确的字面翻译。

20世纪：新发现和新译本

19世纪是希腊文新约和相应英文译本百花争艳、硕果累累的时期；同时也是希伯来语研究阔步前进的一个世纪。20世纪同样是多产的世纪——尤其在文本研究方面。20世纪的人见证了死海古卷(参见第四部分的《旧约的文本和抄本》)、奥克西林古纸草本、切斯特·贝蒂纸草本以及博德默纸草本(参见第四部分的《新约的文本和抄本》)的重见天日。这些奇妙的发现提供给学者们数以百计的古代抄本，大大促进了恢复新、旧约原文措词的努力。同时，其他考古学发现也证实了圣经的历史可靠性，并有助于圣经学者明白某些古旧词语的确切意义。比如，希腊词 *parousia*[通常译为"来"(coming)]出现于许多时间在基督时期前后的古代文献中，其中该词十有八九描述了君王的驾临。当该词用于新约描写基督再来时，读者就会想到他的到来犹如君王的临到。在通用希腊语中，短语 *entos humon*[字面意思为"在你们心里"(inside of you)]通常是指"所及范围之内"，这样，耶稣在《路加福音》17:21中表述的意思可以是"天国已伸手可及"。

随着更早、更优秀的圣经抄本的出现，学者们也忙碌于更新圣经文本。旧约学者依然在使用马索拉译本，但他们已注意到死海古卷中表现出的重大差异。

当前旧约学者所用的版本被称为“希伯来旧约圣经”，绝大多数新约学者逐渐依赖于一个称为聂斯黎—亚兰文本的希腊文新约版本。艾伯哈德·聂斯黎使用19世纪所发现的最好的希腊文新约版本编辑整理了能代表多数人意见的文本。推出新版本的工作由其子接过，辛苦劳作数年，如今由柯特·亚兰(Kurt Aland)负责。聂斯黎—亚兰的最新版本(第27版)《希腊文新约》出版于1993年，1998年订正版问世。同样的希腊文文本以另一流行书卷的面貌问世，即由联合圣经公会出版的希腊文新约(第四次修订版，1993)。

20世纪早期大众语言版本

世纪之交前后，在埃及发现的成千上万件纸草残篇展示了被称为通用希腊语的一种希腊语。通用希腊语(*Koine* 意为“普通”)是普通人的希腊语，是公元前2世纪到公元3世纪生活在希腊化罗马世界的几乎所有人的共同语。换言之，它是地中海地区的“国际商业用语”，当时每个受过教育的人都会用希腊语说、读、写，如同现代每个受过教育的人都会说两句英语、读一些英文书籍，或许还能用英文写点东西。通用希腊语并不是文学希腊语(即希腊诗人和悲剧作家用以写作的语言)，它是用于个人信件、法律文献和其他非文学文本中的语言。

新约学者开始发现，新约的绝大部分是用通用希腊语——大众的语言——写成的。结果，有人极力推动要把新约翻译成大众语，许多译者纷纷选择与见诸钦定本圣经(甚至英文修订版和美国标准版)的传统伊丽莎白式英语决裂，进而推出用普通习语翻译的全新版圣经。

20世纪的新约

这一时期最早的译本是《二十世纪新约全书》(*The Twentieth Century New Testament*, 1902年)。这一译本的新版前言提供了对这一著作的精彩描述：

《二十世纪新约全书》是通顺流畅、准确无误、通俗易懂的译本，它从头至尾始终紧紧抓住读者。基于使圣经易读易懂的渴望，它是一个圣经翻译委员会的劳动果实，该委员会由20位男女译者组成，他们共同工作许多年才完成这一工作。在上帝的监督下，我们相信这一版本，它以优美、简单的语言讲出了上帝的话语。〔新版本(1961)前言，慕迪出版社〕

现代语新约

《二十世纪新约全书》出版后一年，理查德·韦茅斯(Richard Weymouth)出版了《现代语新约》(*The New Testament in Modern Speech*，1903年)。韦茅斯从伦敦大学获文学博士学位，是伦敦一所私立学校的校长。在其一生中，他将时间用在完成比公认文本更为精确的希腊文本(1862年出版)的版本上。然后，他致力于推出这一新文本的现代英文译本[名为《新希腊文成果圣经》(*The Resultant Greek Testament*)]。他的译本很受欢迎，已历经数版及多次印刷。

新约：一个新的译本

20世纪早些年问世的另一全新译本出自优秀的苏格兰学者詹姆斯·莫法特(James Moffatt)之手。1913年，他出版了他的《新约：一个新的译本》(*The New Testament: A New Translation*)的第一版。事实上，这是他的第二个新约译本，第一个于1901年完成，名为《历史性新约》(*The Historical New Testament*)。在新的译本中，莫法特的目标是“像翻译任何一篇当代希腊散文那样严密准确地翻译新约”。他的作品展示了超然于其他版本之外的鲜明而卓著的独立性和个性，不幸的是，他的翻译是以赫尔曼·冯·索登(Hermann von Soden)的希腊文新约为蓝本，而这一新约文本在现今所有学者看来都是相当有缺陷的。

圣经全书：一个美国译本

最早的美国现代语言译本由芝加哥大学新约教授埃德加·J. 古德斯皮德

(Edgar J. Goodspeed)完成。他曾经批评《二十世纪新约全书》，韦茅斯的版本，以及莫法特的译本。结果，其他一些学者质疑他能否做得更好。他接受了这一挑战，并于1923年出版了《新约：一个美国译本》(*The New Testament: An American Translation*)。翻译过程中他说他想赋予他的版本"一些存在于希腊原文内的力量和清新"。他说："我希望我的译本带给读者的恰恰是新约想要传递给最早期读者的，并能吸引读者一口气读完整本新约。"(《新约研究的新篇章》，113)他的译本取得了成功，由J. M. 波伊斯·史密斯(J. M. Powis Smith)和其他三位学者完成的旧约译本也随之问世。最终，《圣经全书：一个美国译本》(*The Complete Bible: An American Translation*)于1935年出版。

标准修订版

英文修订版和美国标准版作为准确的研究文本被人推崇，但其结构却相当"呆板"。从事修订版翻译的译者们试图一致地按原文翻译每个词，而不顾它们的上下文，甚至有时完全遵循希腊文的词汇顺序。于是就产生了极其不合乎英语语言习惯的译本，这样便需要一个新的版本。

修订译本的需求因20世纪三四十年代几个重要圣经抄本的发现而得以加强，这些抄本是：死海古卷中的旧约和切斯特·贝蒂纸草本中的新约。人们感到这些文献所展示的新的证据理应反映到修订译本中去。修订版表明了一些文本的变化：《以赛亚书》因参考死海古卷《以赛亚书》而改变，以及保罗书信因参考切斯特·贝蒂纸草本P46而有所改变，还有其他重要的修订。行淫被捉妇人的故事(约7:52—8:11)没有被包括在文本内，而是出现于旁注，因为早期抄本都没收录这一故事；《马可福音》结尾(16:9—20)也没有被包括在文本中，因为在最早的两个抄本——梵蒂冈抄本和西奈抄本——中都找不到这一段经文。

拥有美国标准版版权的组织——国际宗教教育协会——于 1937 年授权出版一本新的修订译本。新约译者一般遵循聂斯黎文本第 17 版(1941 年),而旧约译者遵循马索拉抄本。然而,两组译者都会参考其他被认为更为准确的原始资料。新约 1946 年完成,而包括旧约在内的全部圣经于 1952 年完成。

这次修订的原则在标准修订版的前言有详细说明:

> 标准修订版并非现今语言之新译本,它不是释义本:旨在使用引人注目的习语;它是修订本:力图保存长期为人所知、所用之英文圣经全部的精华。

这一译本得到诸多新教教会的好评,并很快成为它们的"标准"文本。后来出版的标准修订版包括了旧约次经(1957 年),采用天主教版本(1965)以及以共同圣经(Common Bible)的形式出版。共同圣经包括旧约、新约、次经以及旁经,得到了新教、希腊正教以及罗马天主教的国际性认可。然而,福音派和基要派基督徒却不太接受标准修订版——主要因为《以赛亚书》7:14 这一节经文:"因此,主自己要给你们一个兆头,必有年轻女子怀孕生子,给他起名叫以马内利。"福音派和基要派信徒主张应为"处(童)女",而不是"年轻女子"。结果,标准修订版得到诸多福音派和基要派基督徒的猛烈抨击,尽管未被禁止。

《新英文圣经》

标准修订版新约出版的同一年,苏格兰教会倡议其他大不列颠教会,认为开始一个全新圣经译本的时间已迫在眉睫。这一工作的发起者要求译者推出使用对应于原文的现代习语的全新译本。这将不同于任何先前的译本,也不是直译译本。在 C. H. 多德(C. H. Dodd)的领导下,译者们被招聚一处,要将原文的意思

翻译成现代英语。由 C. H. 多德亲自执笔的新约(1961 年出版)前言充分解释了这一点：

> 过去的译者总体上认为，对原文的忠实要求他们尽最大可能再现圣经最早书写语言的特征，诸如词汇的句法规则、句子的结构和分割甚至那些不规则语法，这些语法对于用希腊通俗语的简明习语撰写圣经的作者而言是相当自然的，但翻译成英语后却不再那么通顺自然。该译本旨在以当代英语表达习惯替代希腊语的结构和习语。
>
> 这意味着不同的翻译理论和实践，而这也使得一个重担落在了译者的肩头。翻译中的忠实并不意味着完整无缺地保留原文的主体框架，并且用英语中大体上对等的表述来替代希腊文的措词……因此，我们不必被迫(正如 1881 年的修订者们)努力将各处的希腊语词汇都用相同的英语来替代。从这一意义上讲，我们又恢复到了钦定本圣经的译者们所从事的翻译实践中了，当时那些译者(正如在前言中所特别陈述的)不认为有那样的义务。我们整个任务的构思是：先是尽可能精确地理解原文(借助任何可用之途径)，然后用我们自己的母语中的习语表达出我们相信作者在这里想表达的意思。

全部《新英文圣经》(*The New English Bible*)于 1970 年出版并受到大不列颠和美国(即使它的习语非常英国化)的欢迎，其优美的文学风格更是好评如潮。译者们非常具有实验精神，推出的是以前的英文译本从未有过的翻译，并参考某些以前从未被考虑过的各种希伯来和希腊语抄本。但实验精神所带来的结果是，《新英文圣经》得到的评价毁誉参半，一方面，其新颖独特性受到极高赞誉；另一方面，其自由随意性遭到严厉批评。

《佳音圣经》：现代英文译本

现代英文译本的新约也被称为《现代人的佳音》(*Good News for Modern Man*)，1966 年由美国圣经公会出版。最早的翻译工作由美国圣经公会翻译部的研究助理罗伯特·布拉彻(Robert Bratcher)完成，然后由美国圣经公会修改润色。这一译本得到几个圣经团体的极力推荐且价格便宜，在六年的时间内印刷销售了 35 000 000 多册。以第一版《希腊文新约》(联合圣经公会，1966 年)为基础的新约部分是用现代简明英语译成的惯用语版本。这次翻译深受动态对等语言学理论的影响，相当成功地提供给英语读者一本极大程度上准确反映了原始文本意思的圣经。这一点在新约前言有所解释：

> 该新约译本是由美国圣经公会为以英语为母语或习得语的人所预备的。作为与众不同的新译本，它没有遵照传统词汇和风格，而是用被全世界任何以英语为交流工具的人接受为标准的词句和形式来表达希腊原文的意思。新约现代英文译本力求在本世纪遵循新约圣经的作者们所作的榜样，他们主要是用全罗马帝国使用的希腊语的标准或通用形式来写作的。

由于新约部分的成功，美国圣经公会得到其他圣经社团的恳求，按与新约相同的原理翻译旧约部分。全部圣经于 1976 年出版，被称为《佳音圣经》：现代英文译本(*Good News Bible*：Today's English Version)。

《当代圣经》(The Living Bible)

1962 年肯尼斯·泰勒(Kenneth Taylor)出版了新约使徒书信的释义本《当代

版书信》。这一新的动态释义本用本地通用语写成，受到广泛好评和各方赞誉，尤其是它那种将上帝的话语信息传递给普通人的能力。起初，它的发行量因葛培理布道团的认可和支持而大幅上涨，布道团作了大量宣传工作并免费分发了数千册。泰勒继续诠释圣经的其他部分并陆续出版续集：《当代版先知书》(1965年)、《当代版福音书》(1966年)、《当代版诗篇》(1967年)、《当代版生活和爱的教训》(1968年)、《当代版摩西作品》(1969年)，以及《当代版摩西历史》(1970年)。整部当代版圣经于1971年出版(《当代版新约》1966年印刷)。

以美国标准版为其释义蓝本，泰勒将圣经改写成现代用语——以至于任何人，即使是孩童都能明白圣经原作者的信息。在《当代圣经》的前言，泰勒解释了他的释义观：

> 释义就是用不同于作者的词语来表述。它是对作者思想的重申，只不过使用不同的词语而已。本书是对旧、新约的释义，目的在于尽可能准确表述圣经作者想表达的意思，而且是简要表述，有时为帮助现代读者更为清楚地理解而在相应的地方作一些展开。

尽管许多现代读者非常感激《当代圣经》将上帝的话向他们阐明，还是有人批评泰勒的释义过于解释性。但这恰恰是释义的本质——当然也是其危险所在。泰勒在释义时注意到了这一点。前言再次给予澄清：

> 既是释义，则危险与价值并存。因为不论何时，若非将作者原话从原文直接译出，无论译者多么诚实，总有可能传递给英文读者一些原作者本无意表达的东西。

《当代圣经》在全世界英语读者中已相当流行，泰勒专为出版《当代圣经》而创建的出版社已销售 35 000 000 册该版圣经。该出版社为丁道尔出版社——以当代英文圣经译本之父威廉·丁道尔的名字命名。

《新美国标准圣经》

有两个现代译本都是对美国标准版(1901 年)的修订或以其为基础:《标准修订版圣经》(1952 年)和《新美国标准圣经》(*New American Standard Bible*, 1971 年)。乐可门基金会(Lockman Foundation)，一个致力于福音布道事工的非营利基督教组织促成了这一对美国标准版的修订，因为“该译本的创作者深感恢复和增强对美国标准版兴趣的使命”(来自前言)。的确，美国标准版是里程碑式的学术杰作且翻译极为准确。然而，它的声望却日趋衰退，甚至正日渐退出历史舞台。因此，乐可门基金会组织了一个 32 位学者组成的团队准备新的修订。这些学者全部深信圣经是上帝所默示的，力争推出圣经的直译本，他们相信如此翻译会“带给当代读者与原作者作品最接近的实际措词和语法结构”(同上)。

《新美国标准圣经》的译者们在乐可门基金会的指导下“尽可能密切地追随圣经的原文，同时根据现代英语用法力求达到流畅易读的风格”[萨盖·库伯(Sakae Kubo)和沃尔特·施佩西特(Walter Specht)，《版本真的多吗?》，171]。《新美国标准圣经》出版后(1963 年新约，1971 年新旧约全书)得到的评价毁誉参半，一些评论家为其直译的精确拍手喝彩，而其他评论家则尖锐地批评其语言根本算不上当代或现代。

总体上讲，《新美国标准圣经》作为准确反映原文措词的优秀研究型圣经而受到尊重，然而就圣经阅读来讲它并不算好的译本。再者，必须指出：在忠实于原文方面该译本落后近 30 年，尤其是新约，尽管最初要遵循的是聂斯黎文本第

23版，却更趋向于遵循了公认文本。

《新国际版圣经》 (New International Version)

新国际版是由一百多位学者组成的国际性团体对圣经原文的全新翻译。这些学者在多个委员会中工作多年，最后推出用当代英语翻译的优秀“等义活译”译本，该译本适合个人和公众使用。新国际版被称为“国际的”，因为它是由来自诸如美国、加拿大、英国、澳大利亚以及新西兰这些英语国家的杰出学者所预备的，而且还因为“译者们力图使用全世界主要英语国家通用的词汇”（同上书，191—192）。

新国际版的译者们力求推出介于直译（如《新美国标准圣经》）和自由释义（如《当代圣经》）中间的译本，目标在于用英语传达原文作者的思想。这在初版新约前言中有简要解释：

> 特定信念和目标指导着译者，他们全都委身于圣经的权威且对圣经全然信赖。因此，他们的首要关切在于翻译的准确及对新约作者思想的忠实。尽管他们看重希腊原文词汇和语法细节的重要性，却并不单纯追求字字对应翻译。因为思维模式和句法因语言不同而变化，忠实传达新约作者意思要求频繁更改句式结构且随时考虑到词汇在上下文的意义。
>
> 对文体清晰度的关注——即应合乎语言习惯而非合乎特殊需要，应是当代的而非过时的——也激励着译者和他们的顾问。他们恒常瞄准表达的简洁，敏感地把握选词的内涵及发音，同时，他们尽力避免风格的雷同以便反映出新约不同作者的多样风格和语气。

新国际版新约出版于1973年，全本圣经出版于1978年。从现象上看，这一版本相当成功，数以百万的读者已经视新国际版为属于他们的“圣经”。从1987年起，它的发行总额已超过钦定本圣经（几个世纪以来的最畅销版本），这显然表明了该版本在基督教团体中的声望和受欢迎程度。由纽约圣经公会（现国际圣经公会）赞助、桑得凡出版社（Zondervan Publishers）出版的新国际版圣经已经成为许多英语国家个人阅读和讲台宣读的标准版圣经。

两个现代天主教译本：《耶路撒冷圣经》和《新美国圣经》

1943年教皇庇护十二世发布著名通谕，鼓励罗马天主教徒阅读和研究圣经，同时，教皇推荐应读从原文翻译过来的圣经。在此之前，所有天主教译本都是以拉丁文武加大译本为基础，这包括1939年开始翻译，1944年（新约）和1955年（新旧约全书）出版发行的诺克斯译本。

第一部从原文翻译的完整的天主教圣经是1966年在英国出版的《耶路撒冷圣经》（*The Jerusalem Bible*）。它是法文译本《耶路撒冷圣经》（*La Bible de Jerusalem*）的英文对应版。由耶路撒冷多米尼克圣经学校的学者出版的法文译本是“数十年圣经研究和圣经学术发展的顶峰”（见《耶路撒冷圣经》前言）。这一涵盖了次经和旁经的圣经含有许多学习帮助——如对每卷书的简介、针对多处章节的扩展注释以及地图。学习帮助是整个译本中复杂的部分，因为罗马天主教领导层相信平信徒在阅读神圣书卷时应得到解释性的帮助。《耶路撒冷圣经》中的学习帮助译自法文版，而圣经文本本身则译自原文，同时以法文译本为借鉴。在亚历山大·琼斯（Alexander Jones）的领导下，翻译顺利完成。该译本被视为比其他译本，如标准修订版更自由，因为译者力求借助“强劲有力的当代文风”抓住原

文作品的意义(见《耶路撒冷圣经》前言)。

译自原文的首部美国天主教圣经是《新美国圣经》(*The New American Bible*)(请勿与《新美国标准版圣经》混淆)。尽管该译本直到 1970 年才出版，翻译开始的时间却是在几十年以前。教皇庇护发布通谕之前，以拉丁文武加大译本为基础的一部新约美国译本就已出版——被称为《兄弟之谊圣经译本》(*Confraternity Version*)。教皇通谕之后，旧约译自希伯来马索拉抄本，新约以希腊文聂斯黎—亚兰文本为基础重新翻译。《新美国圣经》对圣经每卷书都有简短介绍，但旁注极少。库伯和施佩西特对翻译本身作出了公允的评价：

> 翻译本身简洁清晰、直截了当，读来非常平稳流畅。它是优秀的美国英语，不像 NEB(《新英语圣经》)那样色彩缤纷，过于艳丽。该译本翻译水平并不突出，但也非蹩脚笨拙。为避免译句偏离原文，译句显得较为保守。这并不是说它是直译，而是更忠于原文。(《版本真的多吗?》,165)

犹太译本

20 世纪出版了一些非常重要的犹太圣经译本。犹太出版协会创立了被称为《圣经》(*The Holy Scriptures*)的希伯来圣经译本，该译本以马索拉抄本为基础，于 1917 年出版。译本前言解释了翻译的目的：

> 旨在将犹太传统精神与圣经学术成果结合起来，无论是古代、中世纪还是现代成果。它供给犹太世界一个由浸满犹太自觉意识的人所完成的圣经译本，同时希冀非犹太世界也会欢迎一个从犹太传统视角呈现诸多章节的译本。

1955年，犹太出版协会任命了一个由七位显赫犹太学者组成的新的委员会，力图完成希伯来圣经的新的犹太译本。该译本出版于1962年，被称为新犹太译本，另一改进版于1973年出版。这一成果并非根据马索拉抄本翻译的圣经的修订版，而是使用现代英文的全新译本。译者试图“推出能够带给现代人像原文圣经带给古代世界人相同信息的译本”（库伯和施佩西特，《版本真的多吗?》，108）。

20世纪八九十年代主要译本

《新钦定本圣经》

《新钦定本圣经》出版于1982年，是对本身为直译本的钦定本圣经的修订。《新钦定本圣经》同样跟随历史上钦定本圣经的先例，继续坚持直译的翻译法。修订者曾称呼这种翻译方法为“完全对等法”，这意味着在涉及用法的历史和词汇在上下文中的辞源问题时，修订者力求呈现出包含于原文文本的全部信息（见前言，ⅳ）。当然，从一种语言翻译到另一种语言时，“完全对等”只是一个永不可能真正实现的理想。

《新钦定本圣经》最显著的特色在于暗伏其下的原文文本。其新约的修订者选用的是公认文本而不是那些现代审校版本，后者包括大众文本（the Majority Text）和聂斯黎—亚兰文本。作为让步，他们将来自大公文本和现代审校版本的任何重要文本异文作为脚注。大公文本得到了所有已知新约抄本中绝大多数的支持，与公认文本相差无几，这样，作为“绝大多数认可文本”，两者几乎没有显著的重大区别。但是，至于NA^{26}/UBS^{3}文本（被称为“NU”），却足有超过上千处标于脚注的区别，因此读者可以注意到两个文本之间有多少重大差别。

尽管建基于旧的文本，《新钦定本圣经》的语言基本上还是现代的，所有原钦定本中的伊丽莎白式英语都被当代美式英语所替代。虽然新钦定本中许多句子

结构依然陈旧、矫饰,那些倾心于钦定本精神却不能理解其古色古香语言韵味的当代读者还是欣赏这一修订本的。

《新耶路撒冷圣经》

《耶路撒冷圣经》已广泛用于崇拜目的、圣经研究及个人阅读中。这一成功催生了新的修订,不论是法文版(*La Bible de Jerusalem*)还是英文版(*The Jerusalem Bible*)。这一新版“融入了从预备第一版以来20多年时间的学术进步。导言和注释因考虑语言学、考古学及神学的发展而作了大幅修改,在某些场合文本本身也反映了对原文的新的理解”(见前言)。《新耶路撒冷圣经》(出版于1986年)通常被接受为优秀的研经文本。

旧约译者遵循马索拉抄本,除非该文本出现问题,如前言所述:“只有当该文本呈现难以克服的困难时才允许校正、修订或动用其他希伯来抄本或古代译本(特别是七十士译本和叙利亚译本)”(见前言)。新约提供了一些来自许多其他现代版本的有趣的异文,因为它展示了一个折衷文本——尤其是在使徒行传中诸多“西方”文本被采用。

《修订版英文圣经》

《修订版英文圣经》(*The Revised English Bible*, 1989年)是对出版于1971年的《新英语圣经》(NEB)的修订。由于《新英语圣经》在英国教会极富声望并定期用于公众宣读,几个英国教会决定,应对其进行修订以跟上语言变化和因现代圣经学术发展而带来的不断更新的文本变化。

对于旧约,修订者采用出现于《斯图加特版希伯来圣经》(1967年,1977年)中的马索拉抄本。他们也使用死海古卷以及少数其他重要译本,包括七十士译本。然而,修订英文圣经的译者在脱离马索拉抄本时显得极为保守,这在其宣告立场的前言中有明确表示。的确,较之前辈,修订版英文圣经译者的立场显示了其对文本态度的重大转变:

很可能马索拉抄本从2世纪至今基本保持原封未动，而且它在所有希伯来圣经中反复被使用。《新英语圣经》译者使用的是基特尔(Kittel)所编《希伯来圣经》的第三版……不论抄写员在抄写马索拉抄本时如何小心，错误还是在所难免，在对这些错误的更正方面，已经有证据出现，这些证据文本没有一个全面优于马索拉抄本，但在特定地方它们的证据或许保留了正确的文本。

新约修订者采用聂斯黎—亚兰的《希腊文新约》(第26版，1979年)作为其基础文本。这一选择导致几处不同于遵循折衷文本的《新英语圣经》的文本上的变化。《新英语圣经》的译者采用的文本以前从未被英语译者付梓印刷过。从事修订版英文圣经翻译的学者们为了提供更为平衡的文本调整了许多这些文本，同时，他们也作了一些具有重大意义的文本更改。最显著的莫过于他们对行淫被捉妇人故事的处理(约7:53—8:11)。为了反映希腊抄本的强有力证据，这一故事没有被包括在《约翰福音》的正文中，而是印在《约翰福音》之后作为附录。

《新标准修订版》

正如标题所清晰显示，《新标准修订版》(NRSV)是《标准修订版》(RSV)的修订本。在适当时机，另一权威圣经译本的出现成为必须，《新标准修订版》也就应运而生。在该修订版前言，修订委员会主席布鲁斯·麦茨格(Bruce Metzger)写道：

圣经的《新标准修订版》是出版于1952年的《标准修订版》的权威修订本，而《标准修订版》又是出版于1901年的《美国标准版》的修订本，进而，《美国标准版》具体体现了对出版于1611年的《钦定本》的较早修订。

发行《标准修订版》之修订版的需要源起于三种情况：(a)更为古老圣经

抄本的获得，(b)对原文语言特征更深入的调查研究，以及(c)更得体英语用法的变化(见前言，ⅰ)。

麦茨格表述的《新标准修订版》之三大理由本质上也是所有圣经译本修订背后的理由。但是《新标准修订版》的确呈现了意义重大的修订工作，尤其是有关第一和第三条款项：更为古老圣经抄本的获得和更得体英语用法的变化。

在《新标准修订版》的前言，译者们指出，额外死海古卷的发现(《标准修订版》委员会无法知晓并使用)对修订工作贡献巨大。因此，尽管使用《斯图加特版希伯来圣经》(*Biblia Hebraica Stuttgartensia*，1977年修订，1983年)作为他们的主要文本，但是当库姆兰抄本或其他早期译本(希腊语、古拉丁语以及叙利亚语)证明其偏离时，旧约委员会就会弃置不用。

脱离马索拉抄本的情况在《撒母耳记上下》最为明显，你只需看一眼《撒母耳记上》1—2章就可以清楚地意识到这一点。正如斯坎林(Scanlin)所说，“这些章节记载的是撒母耳的出生及早年生活，在这两章，《新标准修订版》包含27处文本注释，每一处译文都与马索拉抄本不同，其中17处不同得到了库姆兰证据的支持”(斯坎林，《死海古卷和现代旧约翻译》，115—116)。《新标准修订版》脱离马索拉抄本，在《撒母耳记上》4:1、13:15、14:23—24以及29:10采用更长的古希腊语文本。这些以及其他更多例子，显示了越来越多的与马索拉抄本的分离，而这些分离表明近些年来人们对文本批评的考虑越来越多。

所有现代译本中，《新标准修订版》最忠实地遵循了NA^{26}/UBS^{3}文本。毫无疑问，这要归因于布鲁斯·麦茨格的双重身份——NA^{26}/UBS^{3}委员会的领袖和《新标准修订版》委员会的主席。该译本反映了最新的新约文本研究成果，许多从未被圣经翻译接纳过的文本出现在《新标准修订版》中。例如，《新标准修订版》采用“耶稣巴拉巴”这一读法来作为替代拿撒勒人耶稣而被彼拉多释放的强

盗的名字(太 27:16)。

《新标准修订版》最突出的特点或许是对性别包容语言的关注。在尊敬古代文本的历史性的同时,《新标准修订版》的译者们试图使该新修订本更接近读者,让更喜欢性别包容语言的读者觉得可以"触摸"。为达此目的,一旦有可能,他们就会在相应的地方避免不必要的阳性翻译。例如在新约使徒书信中,在提到信徒时,传统上都翻译成"弟兄们"(*adelphoi*),但显然,这些书信是写给所有信徒的——不论男性还是女性。因此,《新标准修订版》的译者们使用"弟兄姊妹们"或"朋友们"这样的短语(总是附一脚注,说明"希腊文,弟兄们"),目的是在反映历史情形的同时体谅现代读者的需要。

然而,麦茨格和其他译者相当谨慎,以免过度强调了性别包容原则。一些读者一直希望得到一个更为激进的、考虑到性别包容语言的修订本。这些读者中许多人希望修订本将这一原则应用到有关上帝的语言中——将诸如"上帝我们的父"之类的短语改为"上帝我们的父母"。但是,在麦茨格的领导下《新标准修订版》的修订者决定反对这种方法,认为这不能准确反映原文想要表达的意思。

《当代英语译本》

美国圣经公会的巴克莱·纽曼(Barclay Newman)年轻时就是新译本的先锋。为了同其他美国圣经公会成员竞争,纽曼根据尤金·奈达(Eugene Nida)的功能对等模式,以联合圣经公会的《希腊文新约》(第三订正版)为基础推出全新新约译本。这些译文首先以单行本的形式出现:《有关耶稣之书》(包括四福音的章节),《路加讲述有关耶稣的好消息》和《好消息行万里:使徒行传》,然后完整新约全书于 1991 年出版。在其他学者的帮助下,巴克莱·纽曼于 1994 年完成了整本圣经。

《当代英语译本》(Contemporary English Version)力求忠实于原文并让现代讲英语的人感到通俗易懂。在从事这种翻译时,译者一直在问两个问题:(1)"这

句话的意思是什么?”以及(2)“用当代英语表达这一意思的最准确和最自然的方式是什么?”由于许多专门术语,如“拯救”、“恩典”、“公义”,不能直接被现代读者所领悟,《当代英语译本》的译者们就想出贴切自然的英语对应表述,如“上帝救你”、“上帝善待你”、“上帝接纳你”。有时译者不能避免使用文本中的晦涩词语(如“法利赛”、“赎罪日”和“割礼”),因为这些词带有难以用简单术语传达的重大宗教意义。为了帮助读者明白这些词语,《当代英语译本》单列一个词汇定义表。

《新当代圣经》

随着发行量达到4 000多万册,《当代圣经》成为30多年内相当流行的圣经版本。但是众多的批评驱使《当代圣经》的译者肯尼斯·泰勒着手对其释义本进行修订。在丁道尔出版社的资助下,《当代圣经》经历了彻底的修订,来自多种神学背景和教派的90位福音派学者工作了7年终于推出《新当代圣经》(New Living Translation),结果,这一译本成为解经准确且语言强劲有力的译本。

学者们根据希伯来和希腊文本最可信赖的版本谨慎修订了《当代圣经》的文本。旧约部分,修订者采用出现于《斯图加特版希伯来圣经》(1967年,1977年)的马索拉抄本,他们也利用死海古卷和一些其他重要译本,包括七十士译本。新约修订者使用NA^{27}/UBS^{4}作为基础文本。

《新当代圣经》背后的翻译方法被描述为“等义活译”或“功能对等”。这种翻译的目标是在意义和风格两个方面用英语传递出与希伯来和希腊原文最接近、最自然的对等表达。这样的翻译应努力带给现代读者如原文带给其读者同样的冲击和影响。使用这种风格翻译圣经要求准确阐释原文并用可理解的现代流行英语翻译。这样做时,译者试图进入与作者同等的思维模式并呈介出相同的概念、内涵及效果。为提防个人主观主义并确保信息准确,《新当代圣经》由一大型学者团体共同完成,他们每个人都对自己的特定领域有良好的装备和掌握。为确保译文非常易读、易理解,一个文体学家团队共同调整措词使之清晰流畅。

由一群极富才干的学者创作的“等义活译”译本具有一种潜力：在展示原文想要表达的意思上，它比“逐字”翻译更加准确。这一点可从对希伯来单词 *hesed* 的多种翻译中得以阐明。我们无法用任何一个英文单词将 *hesed* 的意思充分表达出来，因为它可以指爱、怜悯、恩典、恩慈、信实以及忠心。在翻译时，必须依靠上下文——而不是词典——来决定选择哪一个英文单词。

通过对比钦定本、新国际版和新当代圣经中的《列王纪上》2:10，我们可以清晰地看到“等义活译”的价值。“因此大卫与其列祖同睡，并被葬在大卫城”（钦定本）；“于是大卫与其列祖同安息，并被葬在大卫城”（新国际版）；“于是大卫去世并被葬在大卫城”（新当代圣经）。只有《新当代圣经》清楚地将希伯来习语“slept with his fathers”的含义翻译成现代英文（见“导言”）。

在韦格纳（Wegner）的近作《从文本到译本的旅程》中，他对最初的《当代圣经》和《新当代圣经》的翻译作了一次高水平的对比分析。他为《新当代圣经》所具有的学术水准拍案叫好——不论是在从事修订的学者的才干方面，还是在所使用的翻译方法论（等义活译）方面。韦格纳的评价是：“《新当代圣经》的语言清楚明白、易于理解；……其相对于《当代圣经》的准确性的大幅提高应归功于精良的翻译队伍”（390）。

参考文献

- Comfort, Philip. *Essential Guide to Bible Versions*（《圣经译本必读指导》），2000.
- Edwards, Brian. *God's Outlaw*（《上帝的逃犯》），1981.
- Kubo, Sakae, and Walter Specht. *So Many Versions?*（《版本真的多吗?》）rev. ed.，1983.

- Scanlin, Harold. *Dead Sea Scrolls and Modern Translations of the Old Testament*（《死海古卷和现代旧约翻译》），1993.
- Skilton, J. H. "English Versions of the Bible"（"圣经英文译本"）in the *New Bible Dictionary*（《圣经新辞典》），ed. J. D. Douglas，1962.
- Wegner, Paul. *The Journey from Texts to Translations*（《从文本到译本的旅程》），1999.

圣经的译本

维克托·沃尔特(Victor Walter)

要想在脑海中形成一幅画面,看清楚圣经是如何到达世界各地不同的人手中,就请展开东半球的地图,并想象巴勒斯坦为一池塘的中心。上帝借先知、基督和使徒来启示自己,这启示就如同丢进水中央的一块小鹅卵石,用你心灵的眼睛观察,荡起的层层水波以同心圆(圆心为巴勒斯坦)向世界这一大的池塘外围扩散,这时请你叫出层层水波所波及的语言:往南,是科普特语,阿拉伯语,埃塞俄比亚语;往西,是希腊语,拉丁语,哥特语,英语;往北,是亚美尼亚语,格鲁吉亚语,斯拉夫语;往东朝向太阳升起的方向,是叙利亚语。以巴勒斯坦的希伯来语/亚兰语/希腊语为中心,传播得越远,圣经被翻译成另一种语言的时间就越晚。

圣经就是上帝的启示这一鹅卵石,它在中东地区主要用两种巴勒斯坦语言写成。旧约除了《但以理书》和《以斯拉记》的某些部分是用被掳时的语言——亚兰语——写成的以外,其余都是用希伯来语写成的。整部新约可能是用通用希腊语(koine)写成的,该语言是凯撒统治时期罗马帝国东半部的主导语言,几乎能被罗马帝国所有地区的人所理解。因此,不懂希伯来语或希腊语的人很难被上帝的书面启示所触摸,直到有人把圣经翻译成他们的语言。

圣经的翻译过程甚至在基督诞生之前就开始了,那时是将旧约译成希腊文和亚兰文。基督降生之前散居在各地的犹太人不懂希伯来语,因此他们需要翻译成希腊文或亚兰文的旧约译本。最流行的希腊文旧约译本是七十士译本。它被众多犹太人使用,后来也被众多基督徒使用。事实上,七十士译本是所有第一

代基督徒的“圣经”，包括那些新约诸书卷的作者们。

正如我们在《使徒行传》中所读到的，早期基督教传教士离开耶路撒冷和安提阿的初期教会，当时携带的都是七十士译本（或希伯来圣经）和希腊文新约（或其中的一部分）。这些传教士每移居到一处都要学习当地的语言，并用当地语言口头翻译或解释在教导、讲道或圣餐仪式中必须用到的经文章节。随着当地人皈依基督教，新的教会如雨后春笋般涌现。由于深感初信者对母语圣经的迫切需要，传教士立即着手翻译整卷圣经。现代威克里夫圣经翻译协会（Wycliffe Bible Translators）背后的推动力就是源自这种内心的使命感，主要圣经译本就是以这种方式诞生的。

因此圣经翻译是自然出现的，起初总是非正式和口头的，且明显以传福音为其动机。早期教会热切地鼓励并努力翻译圣经，甚至晚到 9 世纪中叶斯拉夫译本诞生之时，教皇阿德里安二世（Adrian Ⅱ，867—872 年在位）和约翰八世（872—882 年在位）都钦准了翻译圣经的事工。但是在圣经翻译方面，一个惊人的变化临到西方教会：拉丁语成为主导性语言——结果没有人再读希腊文了。之后，随着读书成为达官贵人和高级神职人员（如主教等）拥有的特权，随着古典文明的辉煌在欧洲封建制度狂潮中的没落，随着西方基督教界以罗马教皇为首的森严的等级制度的形成，平信徒不再拥有圣经。因此，只要神父还能够读拉丁文圣经，能够用拉丁语主持圣餐（至少在最低限度内），把圣经译成本国语言的强大动力就不复存在了。

拉丁语逐渐被视为一门神圣语言，结果把圣经翻译成本国语的行为遭到质疑。教皇阿德里安二世和约翰八世支持斯拉夫语译本一事仅仅过了 200 年，教皇格列高利七世（Gregory Ⅶ，1073—1085 年在位）就发出质疑的声音并企图终止此译本的发行。他在 1079 年写信给波希米亚国王弗拉替斯劳斯（Vratislaus）说：

> 对此稍加思考的人都会清楚地看到，圣经在某些地方的确应为隐秘之物，这对取悦全能的上帝并非是没有理由的，因为一旦向所有人全然彰显出来，恐怕圣经会被轻看，并因此沦为对上帝的失礼；或者它可能被那些学识浅薄之辈曲解并因此导致错误。

同时在巴勒斯坦和北非，伊斯兰教摧枯拉朽般的行进步伐改变了地中海东、南沿岸地区的宗教格局。在穆罕默德于632年（出生于570年）死后100年的时间内，900多座教堂被毁，古兰经成为从拜占庭的断壁残垣一直向西绵延伸展直至欧洲西班牙这一广袤地区的“圣经”。

由于在西方受到官方反对，在中东受到伊斯兰教征服的阻碍，圣经的翻译在半个千年内如涓涓细流，进展缓慢。直至16世纪初期新教改革时，翻译圣经的努力才重获生机与活力。那时，传教士利用活字印刷术（约翰内斯·古腾堡发明）成倍地发行圣经译本。伊拉斯谟在其新出版的希腊文新约圣经（1516年）序言中表达了所有圣经翻译者的心愿：

> 我盼望，即使是最羸弱的妇人也能读福音书，读保罗的书信；我还盼望它们能被翻译成所有语言，这样，不仅苏格兰人和爱尔兰人可以阅读并理解，而且土耳其人和撒拉逊人也能阅读并理解。毫无疑问，使圣经为人所知是最重要的第一步。也许会有许多人奚落它，但有些人会把它存在心里。我渴望着农夫手扶犁头耕地时吟唱着它们的片断，纺织工人和着梭子飞动的曲调哼唱着它们，旅行者在旅途中也靠它们的故事打发沉闷的时光。

但是早期翻译者和抄写员在不辞辛劳翻译圣经时所用的书写材料是什么

呢？在基督时期以及教会的前两个世纪，最流行的书写材料是墨汁和纸草纸（随处可见、用胶粘在一起的尼罗河芦苇条）。直到1世纪，“书”这一概念实际上是指粘连在一起并绕一对轴杆卷在一起的一张张狭长的纸草所组成的卷册。然后在1世纪后期，另一种形式的书被发明——称为抄本（装订一侧并可折叠的现代书的前身）。基督徒是最早使用这种书的人。332年，第一位基督徒皇帝君士坦丁一世为其新国都君士坦丁堡的教堂订购了50本这种形式的圣经。他从凯撒利亚主教优西比乌那里订购这些圣经时指明不要卷轴圣经，而要抄本圣经，而且纸张材料不能用纸草而要用以绵羊皮或羚羊皮精心制作的上等犊皮纸。因为正是在那一时代前后，3世纪末和4世纪初时，抄本和上等犊皮纸基本上全面取代了卷轴和纸草。

几个世纪以来抄写员费力地用全部大写字母抄写圣经；现存最早的圣经抄本即属此类，字体称为“安色尔字体”（uncials）。在9世纪和10世纪，用小写字母书写成为时尚，此类现存抄本的字体被称为“草书字体”或“草书小写字体”（但是偶尔有些草书字体抄本可以追溯到公元前2世纪）。从10世纪一直到16世纪现存抄本的主导字体一直是草书小写字体。

1454年约翰内斯·古腾堡（Johannes Gutenberg）首次使用活版印刷，从而淘汰了抄本书写。他的彩色印刷书出现于1456年，是一本精美的拉丁文圣经。我们今天包含章节区分的圣经是较晚才出现的。分章区分开始于拉丁文武加大本圣经，显然这要归功于坎特伯雷大主教朗弗兰克（Lanfranc，卒于1089年）、坎特伯雷大主教斯蒂芬·兰顿（Stephen Langton，卒于1228年）或者13世纪的雨果·桑克托·卡罗（Hugo de Sancto Caro）。分节首次出现在1551年由罗伯特·埃蒂安（Robert Etienne）[斯特凡努斯（stephanus）]在日内瓦出版发行的希腊文新约第四版以及1559—1561年阿蒂亚斯（Athias）希伯来旧约中。

最早的旧约译本

就最早的译本来说，撒玛利亚五经是首先需要被考虑的，但准确讲它不应被定义为“译本”，因为它是旧约前五卷书（律法书）的一个希伯来文本。这些书卷构成了撒玛利亚团体的全部正典圣经。撒玛利亚团体依然存在，今天聚居在现代巴勒斯坦的纳布卢斯（Nablus）。

撒玛利亚五经反映了不同于传统犹太教的文本传统，后者的文本历经数个世纪可追溯到马索拉学者的作品。马索拉学者是一群肩负旧约文本保存使命的抄写员，600 年左右出现并一直持续到 10 世纪前半期。是他们发明了一套标注体系来指示辅音希伯来语中遗失的元音，也正是这一所谓的马索拉抄本构成了（作为通行文本）钦定本圣经旧约的基础。

另一方面，撒玛利亚五经的时间可推至公元前 4 世纪。根据文本学者的研究，撒玛利亚五经与“通行”文本或马索拉希伯来文本约有 6 000 处不同，其中 1 000处值得特别关注。如果撒玛利亚五经文本与七十士译本一致，或其他古老译本之一与马索拉抄本的希伯来语相冲突，这应被视为重要的文本考证证据。现存纳布卢斯城外的两个最古老的撒玛利亚五经手稿都是抄本。有一副本保存在曼彻斯特的约翰·赖兰德图书馆（John Rylands Library），标明日期对应为 1211 年或 1212 年；另一副本似乎早于 1149 年，现存于英国剑桥大学图书馆。现存的还有两个次要撒玛利亚五经译本，一个是基督教时代早期的亚兰文撒玛利亚塔尔根，另一个是 11 世纪前后的阿拉伯译本。

第二个旧约译本，七十士译本，是从希伯来语译成希腊语的真正的译本。这是已知的第一个旧约译本。它是耶稣和使徒的圣经，是出现于新约的旧约引文的来源，同时又是早期教会关涉到旧约的圣经。

七十士译本的诞生故事(其名由此而来)记载在"亚里斯蒂亚书信"(The Letter of Aristeas,写于约公元前150年—前100年)中。据说亚里斯提亚是埃及托勒密国王(公元前285年—前247年)的官员。托勒密试图将全世界所有的书籍都汇聚到其伟大的亚历山大图书馆。亚里斯提亚书信中说,由于缺少现成的旧约圣经,托勒密写信给耶路撒冷的大祭司索要原文并号召学者来翻译。原文文本和每个支派的各6位长老被送至埃及。在得到托勒密国王的皇家款待之后,这72位长老隐居起来并刚好用了72天完成了旧约的整部希腊文译本,因此被称为七十士译本("Septuagint"为七十之意),通常缩写为罗马数字LXX。

此历史趣事可能有杜撰之嫌。七十士译本是为散居异邦的希腊化犹太人提供的译本,他们不再明白希伯来语,希望听到他们正使用的语言的圣经和圣经的教导。学者们对翻译的时间存有争议,有人认为部分翻译早在公元前250年前便已出现,其他部分则晚在公元前100年才出现。大多数学者同意七十士译本是由许多位译者在长达几个世纪的时间内分部分完成的,然后汇聚在一个图书馆,以一个卷轴或一个抄本的形式保存。七十士译本采用的顺序不同于英文圣经,且通常包括多达15卷的次经或旁经。目录是这样的(圆括号内数字标明其为次经文本):

《创世记》

《出埃及记》

《利未记》

《民数记》

《申命记》

《约书亚记》

《士师记》

《路得记》

《撒母耳记上》

《撒母耳记下》

《列王纪上》

《列王纪下》

《历代志上》

《历代志下》

《以斯拉上》(1)

《以斯拉下》(《以斯拉记》和《尼希米记》的合集)

《诗篇》

《箴言》

《传道书》

《雅歌》

《约伯记》

《所罗门智训》(2)

《便西拉智训》(3)或《次经传道书》

《以斯帖补篇》(4)

《犹滴传》(5)

《多比传》(6)

《何西阿书》

《阿摩司书》

《弥迦书》

《约珥书》

《俄巴底亚书》

《约拿书》

《那鸿书》

《哈巴谷书》

《西番雅书》

《哈该书》

《撒迦利亚书》

《玛拉基书》

《以赛亚书》

《耶利米书》

《巴录书》(7)

《耶利米哀歌》

《耶利米书信》(8)

《以西结书》

《但以理书》——以《苏撒拿》(9)开始,在3:23之后插入《三少年之歌》(10),并增加《彼勒与大龙》(11)

《马加比传1》(12)

《马加比传2》(13)

《马加比传3》(14)

《马加比传4》(15)

既然再优秀的抄写员也难免在抄写文本时因偶尔的疏忽而犯错,因此文本传承有恶化的趋势。细心的学者,不论过去还是现在,都努力认真对比抄本以便重获原文真意。因此,直到3世纪,有四个互相竞争的七十士译本在广泛使用:(1)基督徒使用,因而遭犹太人弃用的传统七十士译本;(2)2世纪阿奎拉(Aqui-

la)直译希伯来文本而得之犹太重译本;(3)狄奥多田(Theodotian)修订传统七十士译本而得之犹太修订本,以及(4)西玛库斯(Symmachus)用当时通用的希腊语翻译的译本。

然后,历史舞台上出现了古代最伟大的文本学者亚历山大的奥利金(约185—255年),他创作出古代最恢宏的圣经——《六经合璧》(*Hexapla*)。在力争发现最好的七十士译本的努力中,奥利金将六个译本的经文分六列平行排开:第一列是希伯来文,第二列是根据希伯来文音译的希腊文,第三列是阿奎拉文本,第四列是西玛库斯文本,第五列是他自己校订的七十士译本,第六列是狄奥多田文本。哲罗姆就是使用这本伟大的圣经在凯撒利亚译成了拉丁文武加大本圣经(382年之后,见下文)。奥利金去世将近4个世纪后,美索不达米亚主教泰拉的保罗(Paul of Tella)也在凯撒利亚的图书馆内(616—617年)使用《六经合璧》将奥利金的第五列文本(即他本人校订的七十士译本)翻译成叙利亚语。638年,伊斯兰游牧民族扫荡了凯撒利亚,《六经合璧》也随之消失。除了一些断简残篇,只有保罗主教以奥利金第五列文本为基础所翻译的叙利亚译本保留下来。

保罗主教《六经合璧》之七十士译本的叙利亚译本有一个8世纪的副本,现存于米兰博物馆。其他著名的七十士译本之安色尔字体抄本分别是:梵蒂冈抄本——4世纪早期,现存于梵蒂冈图书馆;西奈抄本——4世纪中叶;亚历山大抄本——或许是5世纪。后两个抄本均保存于伦敦的英国博物馆。这些抄本得到广泛并深入的研究,因为它们是犹太文本的希腊文证据,而且这证据远早于马索拉抄本——或通行文本。

第三个旧约译本是亚兰文译本。圣经使用的亚兰文,在整个19世纪一直被称为迦勒底语,原是征服者的语言,却逐渐成为被征服者的常用语言。当被掳的犹太人于公元前536年开始从巴比伦归回巴勒斯坦时,他们一并带回了亚兰语。许多学者相信,当以斯拉和利未人边宣读律法书边“解释其中意义时”(尼8:8,当

代圣经)，他们是在将希伯来语解释为亚兰语以便所有人都能够明白。在巴勒斯坦地区，亚兰语作为活的语言一直持续到巴尔·科赫巴(Bar-Kochba)发动反抗罗马统治的起义之时(132—135年)，而希伯来语则渐趋成为犹太会堂和圣殿宗教专家使用的宗教语言。当祭司和文士宣读律法书和先知书时，会随之将内容翻译成亚兰文，这一风俗逐渐传播开来。此类翻译被称为塔尔根(targums)。

犹太拉比领导人极不情愿拘泥于形式并以文字形式将塔尔根记录下来，但这些塔尔根还是不可避免地被收集整理起来，并被标准化。最早的标准化塔尔根是2世纪或3世纪的某个时间所编的律法书塔尔根，被称为昂克罗斯(Onkelos)。历史书和先知书的塔尔根出现的时间可以确认是在3世纪和4世纪，其中最重要的一个被称为约拿单·本·乌薛塔尔根(Targum Jonathan ben Uzziel)。显然，智慧文学的塔尔根(《箴言》、《传道书》、《约伯记》和一些诗篇)没有一个是在5世纪之前完成的。最终，拉比之亚兰语塔尔根包含了除《但以理书》、《以斯拉记》和《尼希米记》之外的所有旧约。与此同时，整个中东地区的伊斯兰征服带来了新的通行语——阿拉伯语。拉比们不知不觉地开始创作非正式口头阿拉伯语的塔尔根，亚兰语逐渐衰微，慢慢从犹太会堂消失在了宗教历史长河之中。

基督教界完整的圣经译本

随着教会将新约作品聚集一起，并将其与旧约相联合，从而开始了圣经翻译的新历程。这一历程也标记了基督教从耶路撒冷到犹太全地，到撒玛利亚，直到“地极”的发展之路。

拉丁文译本

如同犹太教礼拜者所用的亚兰文塔尔根，古拉丁文圣经的形成也是非正式

的。在罗马帝国和教会的早期，希腊语是基督徒的语言。甚至罗马的第一任主教都是用希腊文写作并布道的。随着帝国和教会年岁的增长，拉丁文逐渐胜出，尤其是在西罗马帝国。神父和主教们开始自发地、非正式地将希腊文新约和七十士译本旧约翻译成拉丁文。最初的拉丁文译本被称为古拉丁文圣经。没有完整的抄本保存下来。然而，大量旧约和绝大多数新约都能从早期教父的引文中重新构建。学者们相信早在公元250年就有一个古拉丁文圣经在北非的迦太基流传。从现存的残片和引文可以获悉，似乎曾有两种古拉丁文本——非洲文本和欧洲文本。欧洲文本也存在于意大利文修订本之中。在文本考证研究中，古拉丁文圣经的主要价值在于以此对比研究七十士译本，因为古拉丁文圣经是在奥利金创作《六经合璧》之前译自七十士译本的。

从四面八方传来教会领袖们发出的声音：急需权威的、统一的、整本圣经的拉丁文译本。教皇达马苏一世（Damascus Ⅰ，366—384年）手下有一位才能超群、学识渊博的秘书，名叫哲罗姆（Jerome，约340—420年），382年他受命开始福音书的拉丁文新译本的翻译工作，383年他完成了福音书的翻译。《使徒行传》和其他新约书卷的翻译也在此之后陆续完成。福音书是在欧洲古拉丁文本和亚历山大希腊文本的基础上重新翻译的。这次翻译全面彻底却也好事多磨、工作艰辛劳苦。不过其他新约书卷的翻译相对轻松得多，因为古拉丁文译本依然占据主导地位，除非参照希腊文本时需要改动。种种迹象表明翻译工作并不是哲罗姆独自完成的。

哲罗姆于385年离开罗马，389年与其追随者保拉（Paula）在伯利恒附近创建两间修道院，哲罗姆担任其中一间的院长。在修道院，哲罗姆开始将注意力转向旧约，他意识到，急需要做的是重新从希伯来原文翻译旧约，而不是在希腊文七十士译本基础上修订。他请犹太拉比作为顾问，于390年前后完成全部《列王纪》的翻译。哲罗姆重新修改了他本人早期翻译的《诗篇》并在390—396年间完

成了先知书、《约伯记》、《以斯拉记》和《历代志》的翻译。两年囿于病床之后，他重操旧业，翻译了《箴言》、《传道书》和《雅歌》。404 年，他顺利完成《约书亚记》、《士师记》、《路得记》和《以斯帖记》。此后不久，他完成《但以理书》和《以斯帖记》的次经部分，并从亚兰文翻译了次经《多比传》和《犹滴传》。他没有触及《所罗门智训》、《次经传道书》、《巴录书》或马加比系列次经，所以那些次经作品以古拉丁文本的形式编入了官方拉丁文圣经。哲罗姆的作品在质量上参差不齐，他也没有将其收集起来组成统一的圣经。

哲罗姆的作品受到猛烈的攻击，尽管他以温和的笔触和平静的心为其辩护，还是没能在有生之年见到自己的作品赢得全世界的尊重。然而他毕生的心血融入了武加大本圣经（"武加大"意为"通俗的"或人民大众的日常用语）。证据似乎显示，将所有哲罗姆的作品汇集成册的工作可能是由卡西奥多勒斯（Cassiodorus，约卒于 580 年）在意大利的西拉修姆（Scylacium）修道院内完成的。现存最早的包含哲罗姆全部圣经的抄本是阿米提奴抄本（Codex Amiatinus），该抄本是 715 年前后在英国诺森伯利亚（Northumbria）的贾罗（Jarrow）修道院抄写完成的。武加大本圣经的古老文本在希伯来文本研究中的重要性仅次于七十士译本，因为哲罗姆所用的希伯来文本早于犹太马索拉学者的作品。

武加大本圣经取代古拉丁文圣经的步伐极其缓慢，它花了 1 000 年的时间才成为官方罗马教会圣经（1546 年特兰托公会议决定）。这次公会议还审核通过了一个官方校订版，由教皇西斯克特五世（Sixtus Ⅴ，1585—1590 年在位）于 1590 年首次发行，共 3 卷。然而结果证明该校订版并不受欢迎，于是教皇克莱门八世（Clement Ⅷ，1592—1605 年在位）将其取消并于 1592 年发行了新的官方武加大本圣经，它直到现在一直都是标准版本。

科普特译本

科普特语是最后阶段的埃及语言，因此它成为居住在狭长尼罗河沿岸地区

居民的母语。它从未被亚历山大及其将领的希腊语所取代，甚至也从未受到凯撒的拉丁语所威胁。它的文字由 25 个希腊安色尔字母和 7 个取自埃及文字的草书字体字母（用以表示希腊语中没有的发音）所组成。历经几百年的时间，科普特语至少出现了 5 种主要方言：阿克米米（Akhmimic），亚阿克米米（sub-Akhimimic）[孟斐提克（Memphitic）]，沙希迪（Sahidic），费伊米（Fayumic），及波海利（Bohairic）。用阿克米米、亚阿克米米及波海利方言写的圣经资料的残篇已经被发现。没人知道用这些方言写成的整本圣经是否曾经存在过。到了 11 世纪，这些方言逐渐无人使用，只有三角洲（Delta）的波海利方言和上埃及的沙希迪方言被保留了下来。然而到了 17 世纪，由于阿拉伯人对埃及的长期占领（641 年埃及被伊斯兰教征服），这两种方言大部分被遗忘或者沦落成为只在科普特语教堂中使用的严格的宗教语言。

最早的科普特语译本是用上埃及的沙希迪方言写成的，在那一地区希腊语并不算普及。沙希迪语新旧约圣经可能是在 200 年左右完成的。希腊语在三角洲地区的影响相对更为强大，因此将圣经翻译成波海利方言的时间要晚一些。然而，既然波海利方言是三角洲地区的语言，它也就是亚历山大地区科普特先祖的语言。当 11 世纪宗主教驻地从亚历山大移到开罗时，波海利方言文本也随之前往。波海利方言逐渐成为科普特教会的主流宗教语言。451 年卡尔西顿公会议（Council of Chalcedon）之后，科普特人因教义分歧从罗马帝国或所谓的大公教会分离出来，并在伊斯兰教统治的几个世纪内一直处于和西方基督教界隔离的状态。

哥特译本

哥特语是东日耳曼语言的一支，现存最早的日耳曼语文学作品是乌尔菲拉斯（Ulfilas 或 Wulfila）翻译的圣经片段。他通过翻译把福音带给本国人民。乌尔菲拉斯（约 311—383 年）是早期教会最著名的传教士之一，他生于达契亚

(Dacia)，父母都是罗马的基督徒，遭哥特人袭击而被掳至达契亚。他离开从小生活的部落地区，长途跋涉到达君士坦丁堡，并很可能在那里归信基督。当乌尔菲拉斯在东罗马帝国时，他于 340 年前后被阿里乌派主教尼哥米底亚的优西比乌(Eusebius of Nicomedia)按立为主教。乌尔菲拉斯自己也拥护阿里乌教义(相信基督因上帝的委任及他自己的顺服成为救主和主，但基督低于上帝或次于上帝)。

乌尔菲拉斯重返故乡向本族人传教。他发明了字母表以将本族语言变为书面语。后来又把圣经翻译成该书面语。据当时的记载，乌尔菲拉斯翻译了除《列王纪》之外的所有圣经经卷，之所以把《列王纪》排除在外是因为他担心《列王纪》对已经过于好战的哥特人会产生火上浇油的影响。现存的乌尔菲拉斯旧约译本仅有支离破碎的残篇，而且只有一半福音书保存在阿根提抄本(Codex Argenteus)中。阿根提抄本是 5 世纪或 6 世纪的波希米亚抄本，现存于瑞典的乌普萨拉(Uppsala)。

叙利亚译本

作为闪语系的一支，叙利亚语是美索不达米亚和埃德萨(Edessa)地区的主要语言。今天为人所知的伯西托本圣经(*Peshitta Bible*，仍然是古亚述地区教会基督徒的官方圣经，不过常常缺少《彼得后书》、《约翰二书》、《约翰三书》、《犹大书》和《启示录》)是历经几个历史阶段发展而来的。在早期教会最著名、使用最广的译本之一是由塔提安完成的叙利亚文《四福音合参》。塔提安曾是罗马殉道者查士丁的一个门徒，他在 170 年左右根据希腊文圣经翻译的《四福音合参》在讲叙利亚语的基督徒中间相当流行。叙利亚的主教们不懈地努力劝导基督徒在教会中使用“分开的福音书”(意思是说相互独立存在而不是掺杂在一起的四本福音书)。

圣经的其他部分也被翻译成了古叙利亚语。教父的引述标明某种 2 世纪的古叙利亚文本与《四福音合参》同时存在过。事实上，旧约可能是由犹太人翻译

成叙利亚语，然后叙利亚基督徒拿来作为己用，正如希腊基督徒之于七十士译本。之后，在4世纪结束之际，叙利亚译本经历了或多或少的官方修订并最终以伯西托(意为“基本”或“简单”)本为名出现。传统显示，至少该译本的新约部分可能是在埃德萨主教拉布拉(Rabbula，411—435年)的鼓动下完成。

在此期间，讲叙利亚语的基督徒遭遇了431年的宗教分裂，即基督一性论(Monophysite or Jacobite)团体从聂斯脱利派信徒中分离(争论焦点是关于基督的位格)。当时两个教派使用的都是伯西托本圣经，不过基督一性论派开始渴望新译本的出现。508年，根据七十士译本和希腊文新约抄本，马布(Mabbug)的主教费劳西姆(Philoxemus，或Mar Zenaia，485—519年)在幼发拉底河畔完成了叙利亚文新译本的翻译。这个译本的重要之处在于它第一次包括了《彼得后书》、《约翰二书》、《约翰三书》和《犹大书》，并由此发展成为标准的伯西托文本。

虽然伯西托本圣经自5世纪以来一直都在使用，并传播至遥远的印度和中国，但是在文本研究中它不及七十士译本那样重要，因为相比于君士坦丁堡的各种希腊文本、希伯来文本、奥利金的《六经合璧》以及亚兰语塔尔根，它经历了过于频繁的修订，因此早期文本资料已踪迹难寻。现存最有价值的伯西托文本抄本是米兰的安波罗修(Ambrosianus)抄本，它形成于6世纪，包含全部旧约圣经。

亚美尼亚译本

叙利亚的基督徒将他们的信仰带给了位于小亚细亚东部的亚美尼亚邻居。早在3世纪，由于替里达提斯(Tiridates)三世皈依基督教，亚美尼亚成为一个基督教国家，这在历史上是破天荒的第一次。5世纪的某个时期，有人发明了亚美尼亚字母表，结果圣经可以翻译成这些新信徒所使用的母语。亚美尼亚译本被认为是最精美最准确的古希腊文译本之一。尽管文本考据表明它可能是先根据叙利亚文本翻译，之后又修改为希腊文的(亚美尼亚语和希腊语在语法、句法和习语方面有密切的关系)。古老传统认为新约是梅斯罗普(Mesrop，亚美尼亚的

主教，390—439 年）翻译的，梅斯罗普被认为是亚美尼亚字母表和希腊字母表的发明者。直到 12 世纪，亚美尼亚教会才接受《启示录》为正典作品。

格鲁吉亚译本

正如传统上将亚美尼亚圣经的翻译归功于梅斯罗普，同样的传统将另一功劳归于一个亚美尼亚女奴传教士，正是因为她，讲格鲁吉亚语的人民皈依成为基督徒。格鲁吉亚圣经最早的抄本只可以追溯到 8 世纪，但其背后是带有叙利亚和亚美尼亚烙印的格鲁吉亚译本。显然，该译本的福音书首先是以《四福音合参》的形式出现的，因此，格鲁吉亚语残篇在《四福音合参》的文本研究中很重要。在阿索斯圣山（Mount Athos）的伊比利亚修道院（Iberian Monastery），有一件完整的格鲁吉亚圣经抄本的副本，分为两卷。

与亚美尼亚人和格鲁吉亚人一起，第三种高加索人阿尔巴尼亚人显然也得到了梅斯罗普为翻译圣经而发明的字母表。但是他们的教会在伊斯兰战争中被彻底消灭，至今没有发现他们流传下来的译本。

埃塞俄比亚译本

5 世纪中叶一位信基督教的国王统治着埃塞俄比亚（阿比西尼亚）。直到被伊斯兰教征服，该国一直与埃及基督教界保持着密切的联系。旧约可能是在 4 世纪翻译成古埃塞俄比亚语的（被称为 Ge'ez）。该译本有两个让人特别感兴趣的原因。首先，它是法拉沙人（Falashas）的圣经。法拉沙人是非同寻常的非洲犹太人团体，他们自称是所罗门王和示巴女王时期移居埃塞俄比亚的犹太人后裔。其次，旧约的古埃塞俄比亚译本中包含几卷希伯来次经所没有的书，其中最有趣的当属曾被《犹大书》14 节引用过的《以诺书》（the book of Enoch）。直到 1773 年詹姆士・布鲁斯（James Bruce）将一副本带到欧洲，《以诺书》才为圣经学者所知。次经《巴录三书》也只是通过古埃塞俄比亚译本才为人所知。

新约翻译成古埃塞俄比亚语的时间稍晚于旧约，而且新约译本包含亚历山

大的克莱门(Clement of Alexandria)曾提到的作品集,其中包括《彼得启示录》(Apocalypse of Peter)。现存的埃塞俄比亚抄本包含完整的新、旧约,但是两者都要晚于13世纪,而且这些抄本似乎太多地依赖了科普特抄本和阿拉伯抄本。从7世纪到13世纪,埃塞俄比亚全然处于动荡混乱之中,全部抄本毁于其中,无一幸免。由于成书时间太晚,埃塞俄比亚抄本对文本研究的价值微乎其微。

阿拉伯译本

570年前后,穆罕默德出生在麦加。25岁时他娶了富有的寡妇卡狄加(Khadijah)为妻。40岁时"呼召"临到他。622年穆罕默德从麦加出走麦地那,史称"徒志"(Hegira)。632年他去世,成为阿拉伯半岛无可争议的伟大先知。100年内,伊斯兰统治区域从比利牛斯山穿过西班牙,跨过直布罗陀海峡,吞并了整个北非,占领了埃及和圣经地带。随后开始了对拜占庭的残酷围困,直至1453年君士坦丁堡陷落。最终,伊斯兰征服的铁蹄甚至踏上了远在东方的印度土地。阿拉伯语成为自9世纪早期亚历山大大帝推行希腊语以来世界上最广泛使用的语言。

穆罕默德时期,阿拉伯半岛有许多顽强的犹太团体。伊斯兰征服吞灭了成千上万的基督徒团体,只有为数不多的团体顽强地存留下来。阿拉伯语圣经直到萨迪亚·加翁(Saadya Gaon)时才出现。萨迪亚于892年出生于上埃及的法尤姆(Fayum),942年他在巴比伦去世。他从希伯来语翻译了摩西五经。其他旧约部分——译自希伯来圣经的《约书亚记》;译自伯西托本圣经的《士师记》、《撒母耳记》、《列王纪》、《历代志》和《约伯记》;译自七十士译本的先知书、《诗篇》和《箴言》——不一定是出自萨迪亚之手。到了20世纪,这一译本一直被讲阿拉伯语的犹太人所使用。卡拉埃提(Qara'ites)由于不赞成萨迪亚太过自由的翻译,推出了与之对抗的译本,即10世纪最著名的雅弗·本伊利哈利末(Japheth Ben-Eli-ha-Levi)译本。7世纪到9世纪期间,根据叙利亚语、希腊语和科普特语原始资料

翻译成的阿拉伯语新约译本纷纷出现。据阿拉伯作家说，安提阿主张基督一性论的宗主教约翰一世（John I，631—648年）根据古叙利亚译本将福音书译成了阿拉伯语。据说另一个约翰，西班牙塞维利亚（Seville）的主教在724年左右根据武加大本圣经将福音书译成了阿拉伯语。阿拉伯语新约圣经的最终形态主要依据科普特波海利方言译本。由于成书时间晚且背景混杂，阿拉伯译本在文本研究中价值不大。

斯拉夫语版本

尽管斯拉夫民族是毗邻早期基督教中心的伟大民族之一，圣经却直到9世纪才被翻译为斯拉夫语。一位希腊贵族的儿子康斯坦丁（Constantine）和美多迪乌（Methodius）兄弟把圣餐仪式带进斯拉夫人当中。在教皇阿德里安二世和约翰八世（前面提到过）的准许下，他们翻译了圣经。

康斯坦丁[后来改名为西利尔（Cyril），827—869年]和美多迪乌（826—885年）在斯拉夫人和摩拉维亚人中间做工。为了促进翻译，康斯坦丁发明了后来以他的名字命名的字母——西利尔字母。有10世纪或11世纪的局部抄本保存下来，但是最古老的整本斯拉夫语圣经的抄本是莫斯科的吉纳迪乌斯（Gennadius）抄本，其上标记的日期为1499年，因成书时间太晚而没有多大文本研究价值。

参考文献

- Ackroyd, P. R. and C. F. Evans, eds. *The Cambridge History of the Bible*（《剑桥圣经历史》）Vol. 1, *From the Beginnings to Jerome*《从开始到哲罗姆》, 1975.
- Greenslade, S. L., ed. *The Cambridge History of the Bible*（《剑桥圣经历史》）Vol. 3 *The West from the Reformation to the Present Day*（《西方——从宗教改革

到今天》)，1975.

- Lampe，G. W.，ed. *The Cambridge History of the Bible*(《剑桥圣经历史》)Vol. 2，*The West from the Fathers to the Reformation*(《西方——从教父到宗教改革》)，1975.
- Metzger，Bruce. *The Text of the New Testament—Its Transmission，Corruption，and Restoration*(《新约的文本——传播、腐蚀和重建》)，1968.
- ——. *The Early Versions of the New Testament—Their Origin，Transmission，and Limitations*(《新约的早期译本——起源、传播和局限》)，1977.
- Price，Ira Maurice. *The Ancestry of Our English Bible*(《英语圣经的谱系》)，1956.
- Weiser，Arthur. *The Old Testament：Its Formation and Development*(《旧约：形成和发展》)，1968.